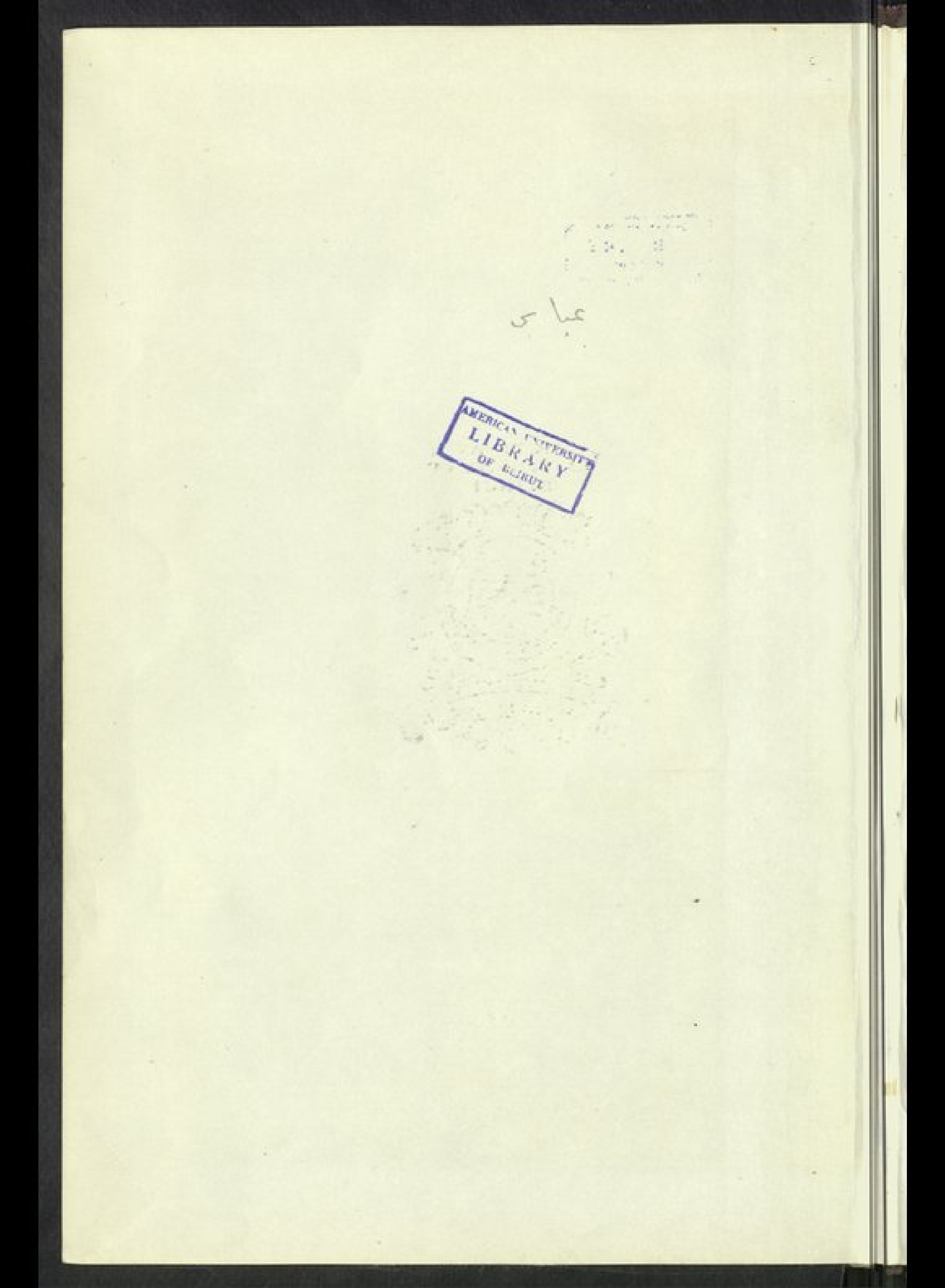

AMERICAN UNIVERSITY
LIB RY
OF BEIRUT


AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT
UNIVERSITY
LIBRARY


AMERICAN UNIVERSITY
LIBRARY
OF BEIRUT

لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

علم الأخلاق

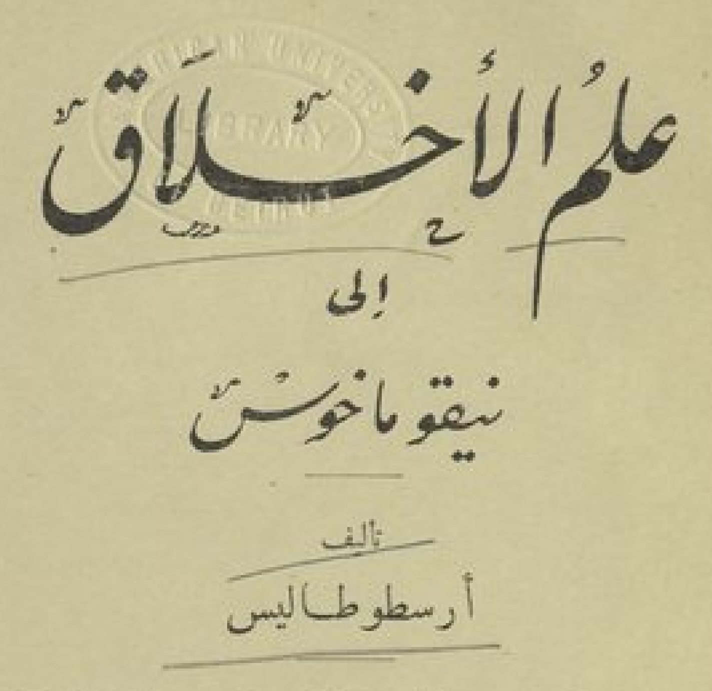
الى

نيقوماخوس

"الجزء الأول"



تمثال أرسطوطاليس المحفوظ فى رومة فى سراى إسْبادا



علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدّره بمقدمة ممتعة فى علم الأخلاق وتطوّراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلمى سانتهلير

أستاذ الفلسفة اليونانية فى الكوليج دى فرانس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة
١٣٤٣ هـ — ١٩٢٤ م

فهـــرس

الجـــزء الأوّل من علم الأخـــلاق

صحيفة

الكتاب الأوّل

نظرية الخـــير والســـعادة

الكتاب الثانى

نظرية الفضيلة

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — فى الشجاعة وفى الاعتدال

فهرس الجزء الأول

صحيفة

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

لما آتجهت الميول العامة، منذ زمان، إلى إدخال التعاليم الفلسفية فى مدارسنا ومعاهدنا الدينية، إرضاء لأطماع الطلبة العلمية، وإتماما لبرامج التربية المصرية، فكرت فى أىّ مذاهب الفلسفة يمكن الآبتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا فى الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للمألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هى فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأول جديدا فى معاهدنا الدينية، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات آبن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغلت فى البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . وآشتغل بها الخلفاء وأهل النظر من علماء المسلمين فى الشرق وفى الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلى مذهب المشائين حتى فى أوروبا نفسها من القرن الثانى عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم فى الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربيــة والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنساوية . وهــذه الفلسفة العربيــة قد انتشرت فى مصر وفى جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رثّت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فاننا لا نزال نفكر، من حيث لا نشـعر، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جدّ الظهور فى دواوين شعرائنا وكتب كتّابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، فى تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة أرسطوطاليس .

فى الجاهليــة كان الآراميون هم العنصر السائد فى الشرق من بين عناصر العائلة الساميّة . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونهـا إلى لغتهم السريانيــة وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة الى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخّل العنصر العجمى فى الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحا وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية واشتدت الحركة الفلسفية فى زمن المأمون ومن بعده فى الشرق ثم فى زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف فى اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصورا على كتب أرسطو، فان فلسفة أرسطو هى التى غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب فى ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هى وشراحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل فى باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربى الذى هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعانى المجردة، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطوطاليس طبعت بالطابع العربى وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية فى العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية، أم باللاتينية، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن تخذ نحن فلسفة أرسطو، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، الطريقَ الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها، رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية . والذى لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة، أو بعبارة أصرح، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض، هو فى بلادنا الآن أنزل جدًّا مما كان عليه فى أول النهضة الأوربية الحديثة (الرِّنسّانس) .

لست أعنى بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف فى الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المقتضيات لما كان علينا أن نعنى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرنا . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول خالدة ما حدها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدنيـة صروح مجدها العلمى حتى مدنيتنا الحديثة، حتى المدنية المستقبلة على الفرض الذى افترضه بارتلمى سانتهلير ، إذ افترض أنه اذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هـذه المدنية الحديثة فأودت بمـا فيها من علم وفلسفة فالى من يُرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟ أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليبْنِتز" أم الى "ديكارت" ؟ كلا ! على رغم عبقرية هؤلاء، فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفى مثل هذه الضرورة.

وفى الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلما فى نوع خاص من العلوم دون سواه، بل هو معلم فى الفلسفة، معلم فى العلوم، معلم فى الآداب، فهو كما لقبته العرب « بالمعـلم الأول » على الاطلاق ، وكما وصفه دنتى، فى جحيمه، بأنه « معلم الذين يَعلمون » . قد استوى فى الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد، علماء الطبيعيات وعلماء ما بعد الطبيعة، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال ڤولتير :

« أرسطوطاليس، أى رجل هو ! يخطّ قواعد المأساة (التراجيديا) باليد ذاتها »
« التى يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتى بها كشف، »
« بقدر ما يستطيع، عن الطبيعة حجابها الكبير! أفيستطيع المرء ألا يعجب بأرسطو »
« وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر! أين هو فى أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعى الذى يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »
« مأساة ؟ لقـد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هى »
« المرشـد الخفى للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التى وضعها لا تزال الى »
« اليوم هى قواعد خير المؤلفين عندنا » .

أما فى الفلسفة فان أرسطوطاليس هو الذى أعطى العلم صورته التى هو عليها إلى الآن واتخذ له أسلوبه الذى لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم طريقتـه وهى المشاهدة التى كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة . كلا! بل المشاهدة هى نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليـه وألح فيه واستعمله فى كل بحثه وتآليفه، قال فى "كتاب السياسة" :

"فلا ينبغى أن يُطلب الضبطُ من الاعتبارات النظرية المجردة بقـدر ما يكون فى مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس"[1] .

وقال فى "السياسة" أيضا :

"وهنا، كما فى كل موطن آخر، الصعود إلى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها هو آمن طريق للمشاهدة"[2] .

من أجل ذلك اعترف "أوغست كونت" إمام الفلسفة الوضعية بأن أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقى (ما بعد الطبيعى) إلى طورها الوضعى، وتبعه فى ذلك فلاسفة الاسكندرية[3] .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة بارتلمى سانتهلير طبعة باريس سـنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارتلمى سانتهلير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

وهو الذى وضع علم المنطق . قال "كنت" نفسه : "لقد لبث المنطق ألفى عام لم يخط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس" . وألف فى البسيكولوجيا "كتاب النفس" المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا (الشعر) . وأحسن تقرير "الخطابة" بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه الجليل . وأما فيما يسميه "فلسفة الأشياء الانسانية" ويسمى الآن بالسوسيولوجيا (علم الاجتماع) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت:

« ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »
« التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »
« الواجب علىّ أن أنوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن «سياسته» »
« الخالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »
« الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »
« الموضوع ... ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »
« دور التولد ولم يكن بعدُ قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »
« كانت المشاهدات السياسيّة محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »
« وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدا ، يكون فى الحق »
« من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »
« كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »
« عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [وإلى اليوم لا تزال أرقى العقول تستفيد من قراءته] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »
« بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »
« ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى المحجة »
« لم يطلها فى مثـل هذه المـادة أى بحث آخر إلى الآن، بل ندر ما يساويها[1] . »

هـذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فانه قد ابتدع المتيورولوجيا (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى الى آخرما سنذكره عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قولة بارتلمى سانتهلير : "إن أرسطوطاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله الى الآن" .

ولقد جئت عمدا الى الاستدلال بآراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم إلحادا الى أشدهم تدينا، ومن الفيلسوف الوضعى الى الشاعر والأديب، ليرى الذين فتنتهم النهضة الحديثة أن الابتـداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحّد لا يفوّت عليهم شيئا كثيرا، ولا يُعتبر – كما قد قيل – ضياعا للوقت . بل هو على ضدّ ذلك أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدمناها والتى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيها، نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . ولذلك اعتزمت أن

(١) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أنقل منها إلى العربيــة أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولا وأعجل فائدة .

ليتنى كنت أعرف اليونانيــة فأنقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدعى إلى الضبط فى النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامى أرسطو . ولكنى من قبـل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسـطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنساوية التى نقلهـا الأستاذ « بارتلمى سانتهلير » من اليونانيــة مباشرة . لأنه مكث طويلا معلم الفلسفة اليونانية فى « الكولليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى آستكشف حديثا . ولأن سانتهلير قد علق تعليقات متصلة ممتعة ينتفع بهـا المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنى كنت أرجع فى ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عنـد اللبس والغموض وعنـد الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفيـة كما التزمها بارتلمى سانتهلير لأنها هى وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنساوى مؤونة البحث فى مذهب أرسـطو الأخلاق وإن كان مذهبه فى الأخلاق أفلاطونيا لا أرسـطوطاليا . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يغرق الكتاب الأصلى فى المقدمات . ونقتصر فى هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عظماء الرجال بل هى كمثلها أو تزيد فى تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التى هى

بالسمر أشبه . سنة كتّاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .

نعهم حب من يحبون إلى الغلو فى رواية موجبات الكرامة، وتحملهم شهوة البغض لمن يبغضون على الإغراق فى رواية موجبات الملامـة . وهؤلاء وهؤلاء قد لا يعجزهم أن يخترعوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلفقونها ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجَم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بمـا يسطرون . ثم يأتى من بعـد ذلك خلفٌ حسن النيـة يروى الوقائع على ما وصلته . وبذلك يعيش الكذب زمنا ما حتى يبطله التحقيق. من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه لأهم الأغلاط من هذا القبيل كلٌّ فى موضعه، معتمدين على ما استخلصه المحققون فى عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعـد أن عارضوا بين الروايات المختلفة ورجحوا ما ثبتت صحته منها . حتى تخلص، بقدر الإمكان، سيرة المعلم الأوّل ممـا أدخل عليها متنقصوه ظلما وممـا أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة . وما كان بأرسطو حاجة إلى الثناء بالباطل فإن نظرة واحدة فى مؤلفاته الخالدات ونفوذ تعاليمه فى القرون وبقاءها على النقد أجدى فى باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو، كما قيل، نصف يونانى بل هو يونانى صميم أبوه "نيقوماخوس" من ولد إسقليبيادس . وأمه "فايستيس" أو "فايستاس" يتصل نسبها باسقليبيادس أيضا، كما رواه ابن النديم عن بطلميوس الغريب[1] . وكلاهما من مدينـة أسطاغيرا وهى مستعمرة يونانية على شاطئ البحر فى شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هى اللغة

(١) قال هملن فى كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان باريس سنة ١٩٢٠ «ونحن نعلم بوجود رجل يقال له بطلميوس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القرائن المختلفة على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر» .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطلميوس التى تناقلها بعض مترجمى العرب من أن نيقوماخوس كان طبيبا لفيلبس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "آمنتاس" الثانى وطبيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب آمنتاس ابن أخى فيلبس والذى خلعه هذا الأخير من الملك". وهـذا القول مخالف للواقع ، فإن آمنتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أعنى بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس فى السـنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أى سـنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصـدر فى ذلك هو "أپلودور الآثينى" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أپلودور قد آستنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفى فى السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المـائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجمـاع الرواة الذين أخذوا عن أپلودور والذين لم يأخذوا عنـه ما عدا النكرة "أوميلوس" الذى قال إن أرسطو عاش سبعين سـنة وروايته غير موثوق بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسـدة بجميع أجزائها . ومثل هـذه الرواية فى عدم صحتها ما رواه آبن أبى أصيبعة عن بطلميوس الغريب أن أرسطو توفى وهو آبن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطق أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله آبن النديم من أن أرسطو توفى وله ست وسـتون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس لملك آمنتاس الثانى مدعاة إلى أن يُنَشَّأ آبنـه أرسطوطاليس فى بيت الملك[1] مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما فى السن وآنعقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده آبنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئا عن تفاصيل التربية الأوّلية لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأترنى صديق أبيـه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا فى طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأداه إليـه فى شخص آبنه "نيقانور" إذ كفله وذكر فى وصيته أمر تزويج آبنتـه "فتياس" منه . وفى رواية آبن أبى أصيبعة عن بطلميوس : يقال إنه لمـا توفى "نيقوماخوس" أبوه أسلمه برقسانس وكيل أبيه وهو حدث إلى "فلاطن" .

ومهما يكن من شىء فلا شبهة فى أن تربيته الأولى فى بيت الملك كان لها تأثير فى حياته الشخصية على القليل من حيث تلك النزعات الشريفة التى هى ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينمّ عليه سلوكه وكثير من تعابيره فى علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظمائهم .

لمـا بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصـد آثينا سنة ٣٦٧ ق م فى طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العـلم فى بلاد الإغريق كلها ، تقلص فيها ظل السفسطائية وأقبـل الشبان من كل فج على "الأكاديميا" يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسىّ الذى كان، فى عرف الأساطير، من ولد «أپلون» والذى كانت النحل تأتى لتصب جناها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذى طابت نفســه عن

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق، ج ٣ ص ٩٦ طبعة هاشيت باريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية بجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلميـة على طريقة الحوار وتبسّط فى شرحها تبسطه لسمج بيانه وثقل آحتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذى يسطره ولسانه هو الذى يلقيه . إلى هـذا الأستاذ الذى آجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد فى الدنيا والسعى إلى الآخرة قصـد طلاب العلم من كل ناحيـة . وكذلك قصد إليه، على ما يظهر، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ فى صقلية، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلق دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديميا . والظاهر أن هذه الفترة هى التى آتخذها "طياوس" و "أبيقور" ظرفا لأنتقاصهما إياه . فقد روى "أرِسْطُقْلِسْ" المسّينى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه، أن طياوس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قـد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته آضطر إلى دخول العسكرية فلمـا لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عنـد أفلاطون . قال همِلن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجّاء معروف ، وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما فى الفقر والبؤس بل ولد فى سعة ونُشِّئ فى سـعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة فى وصـيته التى يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال الى ما بعد موته قائمة فى أسطاغيرا . ومن الصعب ألّا يكون لأرسطو، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا فى الأكاديميا مدة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هى تلك الدروس التى تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع فى خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هـذه المدة لأستاذه أفلاطون وفى مدرسته إلى وفاته سـنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأى فى تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القراء" و "عقل المدرسة" وكان يثنى على اجتهاده واندفاعه فى التحصيل حتى قال عنه «إنه فى حاجة إلى اللجام لا إلى المهماز»

وربمـا كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التى ساقها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبى أصيبعة عن حنين بن إسحـاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم فى زمن روفسطانيس الملك ، وكان اسم ابنه »
« نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتيما قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »
« الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لابنه نطافورس وأمر »
« أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلفا قليل الفهم بطيء »
« الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جاذا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »
« نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعـبر حرفا »
« واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقى إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »
« فى صدره ويعى ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »
« سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... ... » إلى آخر ما قال من

آمتحان آبن الملك فى محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب آبن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حنين إجابة طويلة .

والواقع أن أرســطو لم ينتقل مدة الطلب من آثينــا . وكانت آثينا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فيأمر أفلاطون بتعليم آبنــه ، ولا آبن ملك ليعلمه أفلاطون فيتلقف أرســطو ، الذى جعلته هذه القصة خادما ، ماكان يلقيه الأستاذ على آبن الملك . كل ذاك لم يكن ، بل لم يكن منــه إلا شىء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق فى بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ثاقب النظر فى آنتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا فى آرائه حتى لقــد خالف أستاذه فى بعض المسائل ، وربمــا تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف فى الرأى ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده فى الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من فخر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة فى الرأى ولا يسع حبه للعلم وللحرية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته فى التدريس ، طريقة الحوار التى ذكرناها ، لا تدع شــكا فى أن الأستاذ إنمــا كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فينلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وآغتاظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن آعتبره عاقا وأنه جمح عليه كما يجمح المهر الصغير على أمه »[1] وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذى آستند إليه هو "ديوچين لايرث" و "إليان" . إذ قالا إن أرسطو ، فى حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بهــا الأكاديميا ، بل قالا إن أرسطو دخل الأكاديميــا يوما فى غيبة "إكسينوقراط" و "إسفيزيف" ووجه

(١) فينلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

آنتقاداته المتتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ فى سن الثمانين، حتى آضطره إلى ترك الأكاديميا .

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر ، على ما أثبته المحققون ، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال " دنيس " بصريح العبارة " لم يفتح البتة مدرسة فى حياة أفلاطون " إلا ما ربما يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديميا ولكن تحت رعايتها[1] . بل سيرى القارئ فى هذا الكتاب الذى ننشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه[2] ، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب فى حق الآلهة والوالدين[3] .

حق أن أرسطو يشتد فى بعض الأحيان عند آنتقاد نظرية " المثل " أو عند نظرية " الخير فى ذاته ". وهذا لا يدل على عدم آعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الحط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأى والتذرع لإثبات نظريته بالإفاضة فى دحض أدلة مخالفيه .

⁂

لم يعرف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه آشتغل بشىء آخر غير الدرس أو أنه تدخّل فى المسائل السياسية التى كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فيلون

---

(١) راجع ما أورده هملن من الأدلة على بطلان هذه الدعوى فى كتابه "مذهب أرسطو" ص ٧ و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الأثينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلبس ملك مقدونيا[1]. وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلها[2]. ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئا.

وقد ذكر فكتور دروى أن فرديكاس ولى أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها، قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون[3]. ولا ندرى أكان لأرسطوطاليس صديق فيلبس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون.

لسنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديميا بوجه عام في السياسة العملية في مدينتهم وتعاطيها على نسبة تأتلف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن ما اعترى المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى ذل التبعية كان من شأنه أن يحمل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي واحتمال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم.

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها عن مبدإ قليل الملاءمة لمعاطاة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما. أضف إلى ذلك أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيوانا دينيا كماله الخاص في التشبه بواجب الوجود وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبيات الوطنية إلى قدر ما على النحو الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المتفرعة عن الاشتراكية بمعناها العلمي أو بعبارتهم "الأنترناسيونا لزم". ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فينلون. مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبعة باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الوهبية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دورى. تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة هاشيت سنة ١٨٨٩

إنمـا هو منصرف فى النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانقباض عن الدخول فى غمارها والتثاقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس مستثنى من هذا الميل العامّ مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضدّ من هـذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه آشتغل بالذات فى السياسة العملية أو تعصّب علنا لحكومة أو عليها سواء أكان ذلك فى مقـدونيا أم فى آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفـة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضمروا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيجىء بعد . بل كل عمل أرسطو فى السياسة، على صداقته لفيلبس والإسكندر، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان آجتماعى . و بنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان، وهدى إلى آستقلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف[1] مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى فى سعادة الجماعة كما جعله فى سعادة الفرد لم يلتزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعبها . بل آثر حكومة الملك فى الشعوب التى اعتادت الاستعباد، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبويّة التى ينبغى أن يلتزمها الملك فى حق رعاياه . أما فى المدائن الحرة فانه يرى وجوب اشتراك الأفراد فى السلطان: بعضهم كما فى الأرسطقراطية، وكلّهم كما فى الديمقراطية . وربما آثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٣ ج ٢ ص ٣١٦

وليس هذا مقام بسط الكلام فى هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون فى المبادئ الأجتماعية متفق و إياه فى الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر فى ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابى[1] من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر فى الفلسفة والقيام بالواجبات الأجتماعية، بل لأن أفلاطون كما قلنا، عدا ما حاول فى صقلية من إقناع طاغيتها بآرائه السياسية على غير جدوى، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل[2] . ويرى أرسطوطاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون، وأن كماله إنما هو كمال إنسانى محض . فالواجب عليه، فوق السعى إلى كماله الخاص، ألا يخلى نفسه من واجباته الأجتماعيـة من جهة كونه عضوا فى الجمعية الإنسانية بأن يخدمها و يزيد فى عددها وقوتهـا .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه، فقد آستوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعـله آستعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستقاة من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطى السياســة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمى سانتهلير" يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية[3] .

لـما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه فى الدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أترنوس وأسوس (فى ميزيا) وأقام عنده . ثم آتهم الفرس هرمياس

---

(١) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابيـة . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة ليـدن سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تيتيت ترجمة فكتوركوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق الى نيقوماخوس لبارتلمى سانتهلير .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة" .
وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ٱبنة أخته أو أخيه أو متبناه فتياس[1] . فولدت
ٱبنة سماها فتياس تذكارا لأمها التى كان مشغوفا بحبها والتى أوصى بأن يضم رفاتها
الى رفاته . ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهى أم ٱبنه نيقوماخوس الذى خلد ذكره
بإهداء كتاب الأخلاق إليه .

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين فى أسوس ٱنتقل الى ميتلين . ولا يعرف
أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله، كما أنه لا يعرف فى مدة إقامته
بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا . والظاهر أنه ٱشتغل هذه المدة بجمع الدساتير
المختلفة لأمم اليونان وأمم البرابرة، وعددها مائة وثمانية وخمسون[2] . وهى التى ٱستخرج
منها مؤلفه فى السياسة . وبهذه المناسبة نكرر أن أرسطو قد جعل للمشاهدة وللواقع
محلا فسيحا فى تقرير مذهبه سواء أكان ذلك فى الطبيعيات أم فى الاجتماعيات .

وفى سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه
ليتولى تربية ٱبنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة[3] . وقد كان الإسكندر
قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب . فكان الأول

---

(١) وقال فيلون : «تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آخرون حظيته» — وجاء فى كتاب «الآداب اليونانية» لألفريد وموريس كروازى : «يقال إنه تزوج أخته أو ٱبنة أخته أو أخيه فتياس» .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت بباريس سنة ١٨٨٩

(٣) قال هملن «قال ديوجين (عن أپلودور) إن الاسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما . ولكن "أپلودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد فى ١٩ يوليه سنة ٣٥٦ ق م . فيظهر أن هناك تحريفا فى النص . أما الخطاب الذى يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصا بأمر تربية هذا الأمير فهو مزور» . هملن . مذهب أرسطو ص ١٠

يربيه على سنن أهل إسبرتة وينمى فى نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . واستمر الثانى فى تنمية تلك الصفات، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى شبّ الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت سنه السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا فى سنة ٣٣٥ ق م . وبهذه المثابة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى فى مدة أربع السنين التى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته فى محاصرة بيزنتة وبيزنس[1] .

أما برنامج الدراسة الذى اتبعه أرسطو فى تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط . ولم يتعد بلوطرخس فى أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى ما ذكره فى هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالآداب مدروسة فى الشعراء والخطباء، ثم علم الأخلاق مدروسا فى التقاليد الاجتماعية وفى الطبع الإنسانى، ثم السياسة مدروسة فى تجارب الأمم، أو بعبارة أخرى فى دساتير الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها، وعلم وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية، وعلم الهيئة أى السماء وحركات الكواكب إلا فى المحل الثانى[2] .

وفى سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» فى حديقة متصلة بمعبد «أبللون اللوقى» . وفى ظلال هذه الحديقة كان يتمشى وهو يحادث

(١) فكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طبعة هاشيت باريس ١٨٨٩ . وهذا موافق لما قاله هملن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمانى سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧

تلاميذه ويحاورهم . ومن هـذه العادة آشتق آسم "المشائين" وأطلق على تلاميذ أرسطوطاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبـة على التدريس فى اللوقيون . بل لا بد أن يكون المعلم الأوّل قـد أقلع عنه عند ما كثر تلاميـذه . بل قد روى "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ، وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيلر" ، فيما يظهر ، أنها الحوار السقراطىّ فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء[1] . ولكن عبارات "سيسيرون" و"أولى غليس" و"ديوچين" تدل على أن أرسـطو كان يلقى الدرس فى آستمرار وآتصال لا مقطعا كما هى طبيعة الحـوار . وقال "أرستوكسين" بصريح العبارة : إن أرسطو كان يحدّد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن يخوض فى تفاصيله . على أن أفلاطون نفسـه لم يستمسك دائمـا فى التعليم بالحوار السقراطىّ بل كان يخالفه . ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة[2] . ولا شك فى أن أسلوب أرسطو التعليمىّ وهو الايضاح لا يأتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسـة أرسطو مضافا إليها إيراده الشخصىّ كافيا لجميع ما يحتاج إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسـعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيلبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات فى تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالنطن[3] لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) هملن . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالنطن عند اليونانيين يقابل ½ ١٩ كيلو جرام الآن . ومقدارها النقدى ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ٠٠٠ر١٣٠ جنيه . ونقل آبن النديم عن بطلميوس أن الطالنطن يساوى مائة وخمسة وعشرين رطلا من الفضة . وليس وجه الغرابة فى إسداء مثل هذا المبلغ بل فى عدد من تخرّه له من الرجال .

أيضا إنه سخر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والأسماك على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها (١) . ومهما يكن فى هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه ما على أن الإسكندر كان يمد أستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات، فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كلليستين" ابن أخت أرسطوطاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا فى المؤامرة التى دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم. ولا شك فى أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودة بينهما لكنها لم تقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على الرغم مما روى من تصدى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتألب الآثينيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما دائما بأنه من الحزب المقدونى — وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتمل مسئوليات السياسة العملية — اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الاشراك فزعموا أنه نصب صديقه "هرمياس" إلها وأنه قرب له القرابين، وأنه عبد زوجه الأولى "فتياس" وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تنطوى على أسباب سياسية محضة كما كانت الحال فى أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا «حتى لا يجنى أهل آثينا على الفلسفة جناية ثانية» ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته ومؤلفاته إلى "تيوفراسط" ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس فى جزيرة أوبى فى السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المائة أى فى سنة ٣٢٣ ؛ وفى هذه

(١) الانسكلو بيديا الكبرى الفرنساوية ج ٣ ص ٩٣٤ وفى رواية فكتوركوزى : آلاف من الرجال لا ملايين . راجع تاريخ الاغريق ج ٣ ص ١٠٠

الســنة ، فى صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدثهم ذلك الحديث الطويل الذى هو موضوع "رسالة التفاحة" التى سيجىء ذكرها عند ذكر المؤلفات التى نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصى فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة فى الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يُتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملى من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التى قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التى صوّرها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ . أم أنه قد راض نفســه بادئ ذى بدء على الفضيلة فلمـا صارت خلقا له لا ينفكّ عنـه فى سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أوّلا وجعل يصف ما يشعر به هو فى نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المـدبّر... الى آخر الفضائل التى عدّدها ؟ . ربمـا كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء، ولكن الدلائل تتضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضـلا جامعا لصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعـلم المجرّد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بمـا هى الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعى تمّته العادة وطبعته خلقا يلازم الفاضل فلا يتعدّى حدوده فى نياته وفى أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هــذا رأيه وكان نمطه

العلمى هو المشاهدة أن يخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارة أمامه فى الوجود الحسى فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميولها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستمليها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو أظهر فى بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص فى آخره نوعا من الشك فى فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير ويجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيا بعهدها » . ولا يكون الشك فى فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مسئلة لفظية يتكلمون بها فى المجالس ويفيضون فى تعيين حدودها وشرح آثارها ، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح فى أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التى تصدر عنها الأفعال لا الفم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرق اليه نوع من اليأس فى نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذى ذكره . ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتحه مدرسة المشائين ، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .

لا يعطينا أرسطوطاليس فى عيشته على علمـه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروبا من العيشة ليست مألوفة فى الطبقة التى ينتسبون اليها، إنْ فى لبسهم أو فى غذائهم أو فى سكناهم أو فى ابتعادهم عن اللذات الانسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهى لذة التفكير.

ولا يعطينا أرسطو فى عيشته شيئا من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشّفوا أو الذين غلَوا فى التقشف والإعراض عن مشاكلة النـاس . ليس معنى هـذا الطعنَ على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت الى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوْا من الواجبات الاجتماعيـة بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائمـا محل للاحترام . إنمـا أسوق القول لأبين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج فى معيشته عن حدود أهل طبقته إلا فى شىء واحد هو التزام الاعتدال فى كل شىء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال، وينفق من ماله على العلم وعلى نفســه وذوى قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذى قرّره . تزوّج فأحب زوجه حبا جمًّا فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتها الى رفاته . تزوّج زوجه الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر فى مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ، كما سترى فى الوصيـة الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش فى الجمعية عضوا عاملا فيهـا يحمل ما فيها من تكاليف ويباشر ما بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا فى التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصـدقاءه وعبيده ولم يفرّط فى حقوقهم فى حياته . فلمـا حضرته الوفاة سار على السنن العادى للموسرين أمثاله

وكتب وصـية لم نوفق للعثور على نصها فيا بين أيدينا من كتب المحققين فى عصرنا هذا، فننقلها على علاتها عن ابن النديم الذى نقلها عن بطلميوس وهى :

« قال الغريب : لمـا حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إنى قد جعلت »
« وصيى أبدا فى جميع ما خلفت أنطيبطرس . والى أن يقدم نيقانر فليكن »
« أرسـطومانس وطيمارخس وأبرخس وذيوطالس عانين بتفقد ما يحتاج الى »
« تفقده والعناية بما ينبغى أن يُعنوا به من أمر أهل بيتى وأربليس خادمى وسائر »
« جوارى وعبيدى وما خلّفت . وان سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام معهم »
« فى ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتى تولى أمرها نيقانر . وإن حدث بها »
« حدث الموت قبـل أن تتزوج أو بعـد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر »
« مردود الى نيقانر [فى أمرها و] (١) فى أمر ابنى نيقوماخوس، وتوصيتى إياه فى ذلك »
« أن يجرى التدبير فيا يعمل به [فى ذلك] على ما يشتهى وما يليق به [لو كان أبا »
« أو أخا لهما] . وان حدث بنيقانر حدث الموت قبل أن تتزوج ابنتى أو بعد »
« تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصى نيقانر فيا خلفت بوصية فهى جائزة »
« نافذة . وإن مات نيقانر من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم »
« فى الأمر مقامه [فذلك له فى جميع ما كان يقوم به نيقانر] من أمر ولدى وغير »
« ذلك مما خلفت، وان لم يحب [ثاوفرسطس القيام بذلك] فليرجع الأوصياء »
« الذين سميت الى أنطيبطرس فيشاوروه فيا يعملونه فيا خلفت ويمضوا الأمر »
« على ما يتفقون عليه . وليحفظنى الأوصياء ونيقانر فى أربليس فانهـا تستحق »
« منى ذلك لمـا رأيت من عنايتها بخدمتى واجتهادها فيا وافق مسرّتى ويعنوا لها »

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [] زيادة فى نص ابن أبى أصيبعة عن ابن النديم .

« بجميع ما تحتاج اليه ، وإن هى أحبت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
« وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة وخمسة وعشرون »
« رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التى لها وغلامها ، وان أحبت »
« المقام بخلقيس فلها السكنى فى دارى دار الضيافة التى الى جانب البستان ، وان »
« اختارت السكنى فى المدينة بإسطاغيرا فلتسكن فى منازل آبائى ، وأى المنازل »
« اختارت فليتخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [مما يرون أن لها »
« فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بى الى أن أوصيهم »
« بحفظهم والعناية بأمرهم . وليعن نيقانر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
« جميع ماله على الحالة التى يشتهيها . وليعتق جاريتى أمارقيس ، وان هى بعد العتق »
« أقامت على الخدمة لابنتى الى أن تتزوج فليدفع اليها خمسمائة درخمى وجاريتها . »
« ويدفع الى ثاليس الصبية التى ملكناها قريبا غلام من مماليكنا وألف درخمى . »
« ويدفع الى ثيمس ثمن غلام يبتاعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه »
« ويوهب له سوى ذلك [شىء على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
« فليعتق غلمانى تاجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد »
« ممن خدمنى من غلمانى ، ولكن يقرون [مماليك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
« مدرك الرجال فاذا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
« ما يستحقون (1) » .

(1) الظاهر أن فى نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم وإغفال بعض المعانى : فمن النوع الأول أن اربليس قد وصفت فى الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوجل ناشر فهرست ابن النديم طبعة ليزج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقانر لفثياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع هملن مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم رفات زوجته فثياس الى رفاته (راجع هملن مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفـات أرسطوطاليس
ونفوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع على أن أرسطوطاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة فى أن تكون آثاره العلمية بالغة فى العدد حدّ الامكان . ولكن، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتمى فى ظلاله ما يحمله التجار من المؤلفات التى ليست له لأدنى ملابسة ليروّجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن النقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمحيص لهذه المؤلفات التى حملت اسم أرسطو ظلما وأُدخلت على مجموعة مؤلفاته فى كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعمائة مؤلف ما عدا طائفـة من الرسائل . وأما الفهرست الثانى الذى نقله القِفْطى وابن أبى أصيبعة عن بطلميوس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية (إيزوتيريك أو أكروماتيك) وهى التى وضعها للطلبـة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والتمرّس بطريقة الأستـاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة (أكزوتيريك) . أما هذا القسم الثانى فقد نشر فى حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شئ فى حياته بل بقيت فى المدرسة وفى أيدى الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يتعمد الغموض فى مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضنًّا بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لهما بخطاب ذكروه كما ذكروا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه فى الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم الى حدّ ألّا يفهم[1] . ولا شك فى أن الذوق العام يأبى ، بادئ الرأى ، تصديق هـذه الروايات وينكر مثـل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان فى حال وميول الرجلين وأخلاقهما . ومع ذلك فقـد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين[2] . وأبعدمن ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابى من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إنى و إن دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبتها ترتيبا لا يخلص اليها إلا أهلها وعبّرت فيها بعبارات لايحيط بها إلا بنوها الخ[3] . والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو مااعترى بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو، على الراجح ، لم يكن قد أعدّ مؤلفاته للنشر بعـدُ فلم يُعنَ باصلاحها لهذه الغـاية . وكل المشهور عنـه أنه قد يترك، أثناء الكلام، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عنـد تلاميذه . أضف الى ذلك أن هـذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها .

بقيت مؤلفات أرسطو فى مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" الى وفاته . فتركها "تيوفراسط" الى "نيلى" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا . فنقلها "نيلى" الى سپسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته فى قبو تحت الأرض . ثم اشتراها

(١) فنلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) هملن . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابى . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية ص ٧ طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

"أبلليكون" من جزيرة تيوس بثمن غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها، فاصلح النصوص التى أفسدها البلى؛ ولكنه لما كان جمّاعا للكتب لا فيلسوفا أساء الاصلاح. فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آثينا أخذها فيا أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر، على رواية "أطناسى"، أن "نيلى" كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى "بطلميوس فيلادلفوس" ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطلميوس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من "نيلى" بل اشترى نسخة أخرى من "أوديم الرودسى" تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة "نيلى" الى رومة عنى بنسخها "تيرانيون النحوى" . وكان عمله فيا يظهر فى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ "أندرونيكوس الرودسى" بواسطة "تيرانيون النحوى" نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتبرة الى الآن ، والتى عليها أنشئ الفهرست الذى نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن "فرفريوس" قال فى كتابه "حياة أفلوطين" أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمنى بل على حسب موادها مقلدا فى ذلك "أندرونيكوس" الذى رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراسط الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة[1] .

على مؤلفات أرسطو التى فى رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته فى الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصا منذ أفلوطين الذى يلقبه العرب بالشيخ اليونانى . أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى "الأفلاطونية الجديدة" التى

(١) هملن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرفريوس" الذى يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب. من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تتغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية فى شرحها والاشتغال بها الى زمن "حنا فيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوى" الذى عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامى فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لا بد للفاتحين من مشاركة المفتوحين فى شىء من هذه العلوم شأن العرب فى كل مصر فتحوه. ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحا إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقر خلافتهم وتدخّل بذلك العنصر الأعجمى فى شؤون الدولة . وأول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثانى الخلفاء العباسيين، لأنه كما قال صاعد: "كان رحمه الله تعالى مع براعته فى الفقه وتقدمه فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كَلِفًا بها وبأهلها"[1] . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رياسة حنين بن اسحاق الذى بقى رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل. وكان يساعده فى الترجمة تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخته حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الامم للقاضى صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسى . ص ٤٨ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

قد نقل الى السريانية بارى أرمنياس (العبارة)، وجزءا من الأناليطيقا الأولى (تحليل القياس)، والكون والفساد، وكتاب النفس، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) . ونقل الى العربية شرح ثمسطيوس على الكتاب الحادى عشر المذكور، وكتاب القاطيغورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق .

ونقل إسحاق بن حنين الى العربيــة من مؤلفات أرسطو ما بعــد الطبيعة ، وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للاسكندر الأفروديسى وفرفريوس وثمسطيوس وأمنيوس .

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو .

ونقل ابن ناعمة الى العربيــة شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعــة لأرسطو .

ونشر أبو بشر متّى بن يونس بالسريانية السوفسطيقا . ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأناليطيقا الثانية (البرهان)، والبوبطيقا (الشعر)، وشرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد، وشرح ثمسطيوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا . وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والمحسوس أيضا .

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسى على الكتاب الأوّل من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمــة يحيى بن عدىّ .

وهذب يحيى بن عدىّ كثيرا من الكتب التى نقلها السلف . ونقل إلى العربية المقولات وشرح الإســكندر الأفروديسى عليهـا ، والسوفسطيقا ، والبوبطيقا ، والميتافيزيقا .

ونقل أبوعلى عيسى بن زرعة من السريانية الى العربية المقولات ،والسوفسطيقا ، وتاريخ الحيوانات ، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتبا على فلسفة أرسطوطاليس وعلى الإيساغوجى لفرفريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية ، وراجع يعقوب الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى العربيــة الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا ، والأنالوطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان) ، والسوفسطيقا ، واختصر البويطيقا ، وبارى أرمنياس ، وشرح المقولات . ووضع كتابا فى ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثــانى أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى فانه قد أشرف على ترجمة بعض الكتب التى أسلفنا ذكرها ، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له مدخلا ، وشرح القاطيغورياس ، وبارى أرمنياس ، والأنالوطيقا الأولى والثــانية ، والطوبيقا (الجدل) ، والسوفـسطيقا ، والريطوريقا (الخطابة) ، والبويطيقا (الشعر) . وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، وشرح أيضا كتاب الطبيعــة ، وكتاب الميتيورولوجيا (الآثار العلوية) ، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعديهم طائفــة صالحة من كتب أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلســفة أرسطو قد تغلبت فى البيئات العلميــة على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون الوسطى تميل إلى وضعية العلم ، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميتا فيزيقية

أفلاطون ووضعية أرسطو ، وسمى هذا التوفيق "الأفلاطونية الجديدة" التى شرعها الشيخ اليونانى " أفلوطين الاسكندرى " . وقد وجد هـذا التوفيق ميدانا خصبا فى العقل العربى الذى هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل الى التوفيق قد سرى الى نفس أبى نصر الفارابى فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو فى رسالته " الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس"[1] ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية "الصورة" التى يقول بها أرسطوطاليس كنظرية "المُثُل" التى يقول بها أفلاطون[2] بل على التوفيق بينهما فى كل شىء .

على كتب أرسطو التى ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حنين بن إسحاق ويعقوب الكندى وثابت بن قره وأبو زيد البلخى ويحيى بن عدى وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابى والرئيس ابن سينا والرازى والجرجانى ... الخ وتلاميذهم فى الشرق .

وأما فى الغرب فان الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا فى الأندلس بمجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فان هذا الأمير فى أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها فى بقية أيام أبيه ثم فى مدة ملكه ما ذكر "ابن صاعد" أنه يكاد يضاهى ما جمعه ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة . ومن بين هـذه الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الثمرة المرضية ، الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٢) هنرى برجسون الأستاذ بالكوليج دى فرنس حالا ، التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدى وابن خلدون الحضرى وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة فى الأندلس أكبر حظها فى زمن ابن رشد فانه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليـه بكل همه، ثم وضع فيه تآليف شتّى وهى جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيـات : تلخيص السماع الطبيعى، تلخيص السماء والعالم، تلخيص الكون والفساد، تلخيص الآثار العلوية، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس، تلخيص ما بعد الطبيعة، تلخيص كتاب الأخلاق، شرح كتاب السماء والعالم، شرح السماع الطبيعى ، شرح كتاب النفس، شرح كتاب البرهان، تلخيص المنطق، شرح ما بعد الطبيعة، شرح كتاب القياس ... ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلّت الفلسفة، وكأنها كانت وديعة عند العرب استُودِعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حمل أمانتها ثم أدّوها الى أوربا حين تقطّعت بها أسباب البقاء فى الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التى سببت اضمحلال الفلسفة فى الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها فى كل بلد آخر وفى كل عصر آخر. فقد اضطهدت الفلسفة فى آثينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبيات الحزبيـة التى كثيرا ما تصبغ بصبغة دينية . وأوّل بوادرها ظهر بالتبرّم بأرسطوطاليس ثم بالقانون الصادر بنفى الفلاسفة جميعا من آثينا سـنة ٣١٦ ق م . ثم عفت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عنـد ما رقّت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما فى الشرق فان الفلسفة فى عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهرين بالالحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفى، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الدينى على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيرون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق » . ولا يدرى أحد ما هى الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التى نسبت قسرا الى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تغالب أهل التعصب، ففى القرن الرابع ظهر ببغداد أبو بكر الرازى وأبو نصر الفارابى، وفى القرن الخامس ظهر ابن سينا، وفى القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسى ... الخ، لأن العلم قد علا قدره فى دولة بنى بويه وعُنى به السلطان، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاكو سنة ٦٥٦ هـ فأسرف فى قتل العلماء والأشراف وأرباب المكانة والسوقة فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حظها أسوأ فانه ألقاها كلها فى نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركبانا[1]. وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف فى الشرق اشتغال جدّى بالفلسفة ظاهر الأثر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما فى الأندلس فان المنصور بن أبى عامر، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم، أمر باحراق ما فى خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة فى علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقى فى آبار القصر . كل ذلك تحببا الى عوام الأندلس وتقبيحا لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس مارى الكرملى ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذى شجع على تعلم هــذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد فى الشريعة [1] .

فلما انقرضت دولة بنى أمية فى الأندلس رجع الأمر فى تعاطى الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق ابن أبى عامر و إفساده فيها، وانتشرت فى جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وغيرها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلا عالمـا، فقرّب اليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطفيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة فى إيصال أبى الوليد ابن رشد بالخليفة فقربه منــه وأعجب بعلمه وذكائه ، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبــة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب . وعلى جملة من القول فان الفلسفة قد عمّ انتشارها فى زمن ابن رشد واستمرّ الحال كذلك إلى ولاية ابنــه أبى يوسف يعقوب المنصور . فحسد ابن رشد عظماء الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوْا به تلك الوشاية التاريخية وهى وشاية الإلحاد . وقد صادفت هــذه الوشاية محلا فى قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التى كان يتعمدها هذا الأخير فى مخاطبة المنصور يقول له " أتسمع يا أخى " ونحو ذلك ، وأنه عبر عنــه فى كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عنــد ذكر الزرافــة إنه رآها عند ملك البربر، يعنى المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونفاهم وأمر باحراق كتب الفلسفة كلها [2] فى جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدّم فيــه إلى الناس بتبرير هــذه الحادثة ويحذّرهم معاطاة

(١) ابن صاعد . كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٥ طبعة ليدن سنة ١٨٤٧

الفلسفة . أما من نفى مع ابن رشد من جلّة العلماء فهم أبو جعفر الذهبى ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية ، وأبو الرابع الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه فى ابن رشد وجماعته والعفو عنهم سنة ٥٩٥ ﻫ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمراكش للاحسان إليه على رأى بعضهم وليتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كلّه فان الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها فى الأندلس كما كاد ينتهى أمرها فى الشرق بعد غابة هولاكو على بغداد .

لما نكب ابن رشد وشتّت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا الى بروفنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيه ، انقطع تكلمهم بالعربية التى كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسّوا الحاجةَ الى أن ينقلوا من اللغة العربية الى اللغة العبرية أهم المؤلفات فى العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التى نقلت عنها ووجدت بكثرة فى المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربّانية أشدّ ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية" . وقد كانت هذه الترجمة فى كل القرن الثالث عشر والنصف الأوّل من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوّأ ابن رشد فى فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هى فلسفة ابن رشد .

وبقى الأمر كذلك الى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلسفة اليهودية فى آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود اذ ذاك هو "إليا" "الأستاذ" بجامعة بادو" .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو فى فلسفة اليهود فحسب، بل أخذ محله فى الجامعات الأوربية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التى هى شروح على كتب أرسطو إما مطوّلة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست فى الجامعات الأوربية. وأوّل من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" فى أواخر الثلث الأوّل من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية". وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألمانى" ومساعدوه من المسلمين، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية.

ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطوطاليس فى البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأوّل من القرن السابع عشر. ولكنها فى ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل. ومع ذلك فان اللاهوت المسيحىّ ما زال مطبوعا بطابع أرسطو. حتى أن الكنيسة قد حرّمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر فى سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقسى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التى جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت باحراقها كما تحرق كتب الإلحاد. ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "ألبير الكبير" و "سانتوماس داكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هى نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "ڤولتير" إن اللاهوت المسيحىّ قد اتخذ أرسطوطاليس أستاذه الوحيد.

هذا فى الكنيسة، أما فى الجامعات فان العلوم حينما بدأت تدبّ فيها الحياة فى آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطوطاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التى نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد تبرّم بأرسطوطاليس وتعاليمـه تحت سلطان "باكون" على الرغم من صوت "فولتير" الذى كان أكثر من غيره تمرسا بأفكار أرسطو بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئة سابقه وعنى بأرسطوطاليس و بمؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ فى ألمانيا حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "ليبنتز" . ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شلير ماخر" كلف المجمع العلمى البرلينى اثنين من أعضائه "بيكر" و"برانديز" بالبحث فى جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس ففعلا وقابلا بين النصوص المختلفة و وضعا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سـنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة بعناية "فالنتان روز" كبير المجمع العلمى . ولم يقنع المجمع العلمى بذلك بل نشر شروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمـانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس فى الجامعات الأوربيـة والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة فى أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينـا تاما منها إلا نصف ما هو موجود فى فهارس الزمن القديم، ومهما يكن من شىء فان القطع الموجودة تدل على هـذه الثروة العلمية الكبرى التى خلفها أرسطو للعالم من بعده، وهاك فهرس هذه المجموعة الحـاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس)، العبارة (بارى أرميناس)، تحليل القياس (الأنالوطيقا الأولى)، البرهان (الأنالوطيقا الثانية)، الجدل (الطوبيقا)،

تفنيد السفسطائيين (السوفسطيقا)، الشعر (البويطيقا)، الخطابة (الريطوريقا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء، كتاب العالم، كتاب الآثار العلوية، كتاب الطبيعة، تاريخ الحيوانات، كتاب تولد الحيوانات، كتاب أجزاء الحيوانات، كتاب مشى الحيوانات، كتاب الكون والفساد، كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا)، كتاب النفس، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس، كتاب الأخلاق الى أويديم، كتاب الأخلاق الكبير، كتاب السياسة، كتاب المسائل، كتاب نظام الآثينيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس، القوة الحافظة والذكر، النوم واليقظة، الأحلام، الكشف فى النوم، الحركة فى الحيوانات، طول الحياة وقصرها، الشباب والشيخوخة، الحياة والموت، التنفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدساتير التى كانت تشمل مائة وثمانيـة وخمسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآثينيين . ثم مجموعات التشريع وبها الرسوم المفسرة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على ستمائة قطعة قد رتبها "فالنتان روز" على عشر طوائف :

أولاها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب المجوس فى فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حِوَار على مائدة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المُثُل وعلى الفيثاغورثية وعلى أرخيتياس .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة.

هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكنّ هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحتموا فى اسمه ليروّجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهى :

كتاب أثولوجيا، وكتاب الخير المحض، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أثولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصى فى نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سريانى" وأسماه أثولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندى للأمير أحمد بن المعتصم بالله[1] . والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليونانى "أفلوطين" . قال الأستاذ "سنتلانه" إنه مجموعة منتخبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كارادوفو . ابن سينا ص ٩٤ طبعة باريس سنة ١٩٠٠

المسمى بالتاسوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هـذه التاسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس بيّن فيها الغرض من كتابه[1] .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابي على التصدى للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس[2] .

وأما كتاب الخير المحض فما هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس[3] . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفورد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى محاورة يقال إنها جرت بين أرسطو عنـد ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الانتحال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مرجوليوس إنه يرجح أن هـذه الرسالة ليست يونانية الأصـل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عنـد هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فانتشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنتلانه[4] .

(١) مجموعة محاضرات سنتلانه ١٩١٠ — ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابي . الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٨٧

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق، الذى ننشره الآن، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو فى الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير، وثانيها علم الأخلاق إلى أوديم ، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثتها مذكورة فى الفهرس العربى وثلاثتها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذى ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجما وأتمها موضوعا وإنه هو الذى ذكره أرسطو فى مؤلفاته الأخرى . فبق إذن الجواب على هذا السؤال الذى يطوف بالخاطر عن السبب الذى يحمل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب فى علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومنسوخ كما هو الحال فى مذهب الشافعى القديم والجديد؟ . الواقع أن مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر فى حياته فلم يكن قد راجعها لآخر مرة وبق بعضها كمذكرات أو دروس للطلبة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أوديم (تلميذه) بعض تلك المذكرات ، وأما الأخلاق الى نيقوماخوس فمهما يكن الخلاف فى أمره بعض الشىء فى الماضى فقد قال "ألفريد وموريس كروازيه" فى كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذى صحت نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات عنينا بترجمته وضربنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرنا فيشد عزمهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدها .

أحمد لطفى السيد

مقدمة

بارتلمى سانتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

النهج الذى يجب أن يُسلَك فى علم الأخلاق . القضايا المسلّمة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لتلك القضايا السيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الانسان وما قدرله على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا . أرسطوطاليس . الموافقات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخدع فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصداقة . الرواقية اليونانية . قيمتها . عيوبها . "كنت" أكبر الأخلاقيين المتأخرين . قصور خطه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العملى مطبّقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطوطاليس كتابَ الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسمى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيق هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو »
« تطبيقها . ففيما يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »
« وحدها على أن تجعلنا أخيارا لأستحقت — كما كان يقول تيوغنيس — أن »
« يطلبها كل الناس وأن تشترى بأغلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات فى الخير، »
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيًّا بعهدها » .

ربما كان هذا ليس بالشيء القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه ، فانه لولم يخلص بكتابه إلا نفسا واحدة ، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل العضال بحيث "لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لايكاد يتزجر بأقسى المثلات" غلا بعض الشيء فى مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال فى كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسى الذى أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم؟ أيجب عليه النزول عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشرى ؟ وهل ينبغى للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارعا لأمة بأسرها؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم؟ ومع افتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا ، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم فى الظلمات والرذيلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون الى غرائز كثيفة ؟ كلا ثم كلا . لو أنه هو وحده الذى يستفيد من أتعابه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يُخلص لها ويتابعها ، لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله ، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأصلى ، فانه لا ينبغى له أن يضع أمام نظره إلا الحق ، أعنى الحق المطلق ، أى بقطع النظر عن النتائج التى تنتج عنه مهما كانت حتى ولو غامر فى سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقى فى هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة الى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتصغّر من قدرها . حَسْبُ الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريرته . حَسْبه مجدًا أن يعرف كيف يضع نفسه فى هذه المنزلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكم الدنيا بأسرها . ومتى فُهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية فى أمر تميمها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

وفى الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره فى الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرنا قد انتفع به "بوسويه" فى تربية وارث لويس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا تنافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمة بغاية العطف والرعاية ، أكان يظن أنه بشخصه وبمجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلق عن سابقيه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضيع أعماله التى زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة ؟ واذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفعوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك فى دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيلپُّس . كلا إن من جحود القدر الذاتى أن يظن بنفسه أن سوف يبقى عقيما ، ولم يكن الماضى الذى يعلمه حق العلم إلا ضمينا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذى كان يكل إليه فى بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصّل ما أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكوما عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس ، فانه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى ، فان أقلها شرفا وأبسطها موضوعا ليس متداولا إلا بين عدد قليل من الناس ، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة ، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جدا . وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة ، فانه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس ، وبأهميته يجب أن يُعتنى بخدمته أكثر من غيره . ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة ، ومع ذلك فما أقلّ طلابه عددا فى كل الأزمان ! وما كان أقلّ عدد القلوب التى استهواها ! حقا ان أكبر القلوب وأشرفها هى التى دخلت تحت قوانينه الصارمة . ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد ، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرجاء ، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب يأسا . على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تملّ الكفاح ، ففيم يمل علم الأخلاق ؟ ألم يكن الغرض الذى يسعى اليه مساويا لغرض العلوم الأخرى ؟ أم العلم بما هى الفضيلة لا يساوى فى جماله العلم بكيف يحيا الانسان وكيف يُرى ؟

ينبنى على هذا ان علم الأخلاق ضرورى للعقل البشرى ، وواجب على الفلسفة . إنه ليس أكثر عقما من سائر العلوم الأخرى . وإنه كمثلها ينمو بالرقى التدريجى . وواضح أنه يفوقها جميعا بعظم موضوعه ، فان لم يكن مطلوبا لدى العامة ، فأن يتخذ ذلك تعزية أولى به من أن يتخذه محلا للشكوى .

عسى أن تكون هذه الأفكار التى تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق فى أيامنا ، فان علم الأخلاق أيضا قد تفتر عزيمته أحيانا ، ويشك فى نفسه وقوته تلقاء

الرذائل الكثيرة التى تتراءى فى المنظر المحزن لجمعياتنا الحاضرة . يقول فى نفسه إن العامة لا تصغى اليه ولا تتبعه لا فى هذا الزمن ولا فى زمن الفلسفة اليونانية، فيحذو حذو أرسطو ويميل الى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه فى هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والرذائل والجنايات، لايستطيع أن يُسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضدّ ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لا لأن يصمت، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيق لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل الى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التى لا سبيل الى التغلب عليها، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال، فانها تستطيع دائما أن تنجو بشرفها الخاص موفورا . نخير لها فى وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها و باعتقادها المتين الذى لا يتزعزع، فانه يوجد دائما فى هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية، وحسبها ذلك . ان الفيلسوف حتى متى اضطر إلى التزام عزلته، لا تزال تقويه فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه، يساعد فى إقالة عصره من عثرته وانه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مُخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق، كان واجبنا فى نصرته أعظم . فاذا حيل بيننا وبين النجاح، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خلَفَنا أمره والاعتداد به اذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلنترك العامة وشأنهم من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلسفة مباشرة فى الزمان الذى تعيش فيه غرور وخيال تتعلل به الكبرياء، ولكنه لا يتحقق أبدا فان ذلك بطبيعة الأشياء محال، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التى هى مناط الزلل، إنما تحتاج الفلسفة لمرور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شىء فى مبدئه ضئيل، كذلك الدين الذى له على الأمم هذا السلطان الشامل المقيد كاد لا يكون فى مبدئه أقوى من الفلسفة، فانه يبتدئ مضطربا خاشعا ودعاته قليلون لا لأنهم معرضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار، فعلام تكون الفلسفة أقل اصطبارا، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذى قتلت أستاذه، وغاية الأمر أنها أخذت تصغى بعض الشىء إلى تعاليم أرسطو ، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة ــ ذلك الاهمال الذى ما يكون لها أن تدهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جرائه ــ مانعا لأفلاطون وأرسطو من أن يعلما الأجيال، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذى عصرنا الحاضر؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر فى عمله واثقا من أنه سوف يجنى ثماره حتى فى أشد البقاع محلا بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد فى قدره .

ثم إذا جودنا اعتبار الأشياء، فأى مزية لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء؟ أيها يمكن أن يضارعه فى وضوحه المعدوم النظير؟ لا شك فى أنه لا يلزم البتة الحط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق! فان القضايا التى تعلمنا إياها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما متنازع فيها و إما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فأما أولاها فانها خارجة عن الانسان، فتقتضي مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هي سلاسل طويلات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسورا . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك . كل منا يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لنتعرفها، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه و إخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة. ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرقي، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فانها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانبا تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهي على الأقل غير ثابتة، ولنؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتمدنة ليست منذ الآن محلا للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدال في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الأخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتما أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيدت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مُقَرّ عليه عند

جميع الناس ، وبيَّنَ أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها فى غالب الأحيان .

موضوع علم الأخلاق

فالبحث عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التى توجبها على الانسان بجميع النتائج التى تترتب عليها ، هـذا هو موضوع علم الأخلاق .

فى هذا المقام صدق "كَنْتْ" إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغى له أن يلتمس شيئا البتة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التى أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدى له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل فى تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط . هذا لا صعوبة فى فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا فى نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التى يمكن أن تترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذى تفرد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن نثبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرانى الناس هو خير فى الواقع . ويلوح على "كنت" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب فى أنه قد وُجِدَ أبدا عملٌ خيرٌ بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلو فى اللاأدرية وغلو فى بغض الانسانيـة . بل الواجب هو الوقوف عند حدّ القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانيـة مثلا هى مستكملة شرائط النَّقاء ، فانه لا يستطاع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أمثالنا لا يمكننا أن نكون فى ضمائرهم . وليس من المحال أن عملا عليـه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية فى الشرّ بما له من الأسباب الخفية القوية التى اقتضته . ومع ذلك ما وجهُ أن يذهب المرء بالملاحظة الى هـذا البعد متى كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة فى نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير أضواءً خارجة عنه متى كان لديه ما هو آكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما انخدع "كنت" إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستسق إذا كان يجد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصوره المعينة . فعدم الوثوق به انما هو تعرضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللاأدرية الطائشة التى قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات العقل الانسانى تمزيقا . وفى ذلك زعزعة "العقل العملى" كما قد زُعزع "العقل المجرد" . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بغرائب المتناقضات التى لا طائل تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يُرجع فيه الى أعمال العالِم الذى يتعدى حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يخطئ بارتكانه الى ذلك المنطق الذى هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فان الصوت الذى يسمعه منه يكون دائما من الربانية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — فى أن يضمن للانسان الفضيلة ، فسيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحِقّ له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما محكيا . ذلك هو المبدأ الأسمى للنمط الذى يجب اتباعه فى هذه المباحث الدقيقة .

ولا ينبغى لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذى يثيره عبثاً "كنت"[١] إذ يرفض البسيكولوجيا بحجة أنها فى نظره تجريبية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون الأخلاق. يقول: إن القواعد التى تضعها لا قيمة لها إلا فى الأحوال الانسانية الممكنة وجودا وعدما، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستاهل من جانبنا هـذا الاحترام غير المحدود الذى نسديه الى المبادئ التى تقع بوجه عام على جميع الموجودات المفكرة. حقا ما هـذا إلا غلو فى التحرج، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية اللائقة، لقى عنـده من النصائح الوازعة ما يشعر بأن طاعتها واجبة عليه ولو عصاها سلوكه فى الغالب. ليس على المرء فى طاعتها أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل، فانه غير مسئول عنهم، وماعليه البتة أن يسبرهم فى أعمالهم، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لايتعدى حدودها البتة. أما كون اختصاصها يمتد الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق، ويلزم أن تحال على علم ما وراء الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة. كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن لا قيمة لكل ما يملى علينا الضمير المحاسب بطريقة منتظمة باعتبار أنه انسانى محض وممكن، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرّد له الحق بلا نزاع فى ارشادنا لأن نظره ينفذ الى ماوراء الانسانية؟ أليس فى هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى عن البيان؟ انمـا يرتّب على الخصوص تقدّمَ البسيكولوجيا وحقّها السابق أنها يمكن أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة، فان أشياء الضمير متى أجيد تفسيرها تكفى

(١) ر. كنت. قواعد ميتافيزيقا الأخلاق، ص ٣٧ ترجمة برنى.

لوقوف الانسان على سر حفظه الأخلاق ، وحرمانه هذا النور انما يعرضه الى خطر السلوك فى الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليلا جيدا ، الى الارتقاء لمبادئ هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتى الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذى يسنه الضمير هو مقدّس لدينا ، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرق من طباعنا . انه لن يكون أقلّ وضوحا ولا أقلّ حرمة بسبب انحصاره فى دائرة الانسانية ، وحسبها سعة "إنما هو خير إنسانى ذلك الذى نبحث عنه ، خير يمكن للانسان أن يعمله" كذلك قال أرسطو فى انتقاده بلا حق نظرية "المعقولات الكلية" لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبين هذا الرد عينه إلى "كنت" إذ يميل إلى الشك فى خير لا يتعدّى البتة الحدود الانسانيـة ، غير أننا نعيـد مرة أخرى أن علم النفس بتحاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل فى أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذى يكتشفه فيها . عند الفكرة فى بعض الأفعال التى فعلها ، بل التى ينوى فعلها يسمع فى أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى . وبقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلى ، فان من المستحيل عليه أن لا يلق اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يحمل فى نفسه هـذا الصوت فلا يستطيع أن يسكته ولا أن يلزمه الصمت . متى آتمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما فى هـذا الترديد بين الطاعة وبين العصيان تنحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة فى حال ورذلة فى الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعى

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها فى جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحى لها بكل الضحايا التى تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذى يشعر الانسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادرا أن ينفذ مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذى لا ينال والذى تتطلع إليه أنظار نفس الانسان ، و إن كان يحيد عنه فى الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذى هو بسيط وجليل معا والذى يكوّن الأخلاقية كلها . هل الانسان وحده هو الذى يعرف هذا القانون و يملكه ؟ كل ما يهم من هذا هو أن الانسان يملكه حقا ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليقة التى يعيش فيها والتى لا تتمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقلّ منه وضوحا ولا أقلّ منه عجبا .

ان الانسان حيال هذا القانون الذى يناجى ضميره مناجاة علو وقدرة فى بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فعبثا يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل فى فعله وعبثا يزكى العقلُ هذه الوصيةَ ، فالانسان قادر على أن يرفض تحت مسئوليته هذه النصائح القوية الحقة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائما — متى شاءت — أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هى الارادة التى لا تخضع لشىء إلا لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحلولها محلا من الاستقلال والسيادة فى الدائرة الثانوية التى تخصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدّى به حينا تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا مجمع عليه من الجنس البشرى ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التى كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التى منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذى

تكره . الارادة فى الانسان هى هذه القدرة التى يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شىء فى الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هى نفسها ذلك الاكراه. و بيّن أن هـذه القدرة هى كل الانسان وهى التى تقوّم ماهيتنا . ان هذا الصوت الذى يناجى ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يُلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعمايات الشهوات . أما الارادة فعلى ضدّ ذلك هى نحن نحن وهى شخصنا ، هى نحن وحدنا بعظمنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية، تلك الهبة المعجزة المخيفة التى هى قوّة الانسان والتى يترتب على قدر ما يحسن أو يسىء فى استعمالها سعادته أو شقاؤه، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" « حياد الارادة » لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الارادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التى يمليها عليها العقل والضمير . فمعنى حياد الارادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضدّ كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذى هو فى ضمير الانسان يناجى عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانسانى . والارادة الحرّة التى تنفذ هـذا القانون أو تخالفه هـذه هى المبدأ الانسانى والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالانسان يحمل فى نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءته أو بادانته بحسب الأحوال، ولها من القوّة التنفيذية إما الرضا الجميـل بأنه عمل خيرا وإما النـدم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والانسان يحس نفسـه رعية لقوّة هى أعلى منه مُنعِمة لطيفة إذا أطاعها، منتقمة جبارة إذا عصاها . ومتى آقتضى العدل، عجلت له العقاب الخارجى بمـا تسومه

من سوء العذاب الداخلىّ الذى يعرف الأثيم سره الأليم حتى لو تملص من انتقام الهيئة الاجتماعية .

هـذان الأمران : القانون الأخلاق والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن ينكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان ويحط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت منزلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسـد الأخلاق والبهيمة ليست كذلك .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فان الانسان متى قبل بارادته نير القانون، فذلك يرفعـه ويشرفه، وبعيد أن يكون سببا فى خفضه . إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بمحض ارادته شيئا أكبر منـه ويحس أنه مرتبط بنظام أعلى منـه يشدّ أزره . وقلّما يخسر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من العظمة والوقار مالم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاق الذى يدخل فيـه على بينة من تحديد حريته هو العالم الحقيق الذى يجب أن تعيش فيه روحه فى حين أن جسمه يعيش فى عالم مخالف تمـاما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل . إنما هو فلك من الطهر والسـلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لهـا الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنورفيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده، ومتى شاء استطاع أن يبسط فى هذه السماء الداخلية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يُوغل عقله فى الطاعة يكتسب من القوة ، وتصـير الأرض التى يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتا وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعاوضـة بين الطاعة الاختيارية من جهة،والقوة المكتسبة من جهة أخرى،تكبر قيمة الانسان فى عينه الى حدّ لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا يأباه عليه تواضعه، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمدّ ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للمرء بأن يؤدّى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم، والذى يؤدّيه هو لهم فى دوره . ولو عودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحَّى بها من غير تردّد، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لابقاء لها، فليضحَّ بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها، إذ لا يستطاع إيثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

" لا ينبغى أن تضيع الحياة ابتغاء لوسائل الحياة "

إن جميع الخيرات فى نظر نفس مستنيرة ذات همة، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة، حتى إذا عرض لها حالُ التقرير فى اختيار أى الطرفين، لم تتردّد فى الحكم لأنه هو وحده الممكن فى نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما فى هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شىء فى الخارج ليربح كل شىء فى الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون، وجد الانسان أنه قد ربح أكثر مما خسر حتى فى التضحية الأخيرة التى فيها يكون القربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقى فى حين أنه الفاعل فى تقويم كل ما هو شرف للانسان، هو أيضا نظام حياته، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال، ويقضى نهائيا فى جميع الخلافات، وهو الذى يعين مراتب الخير المختلفة ويقرّها فى نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هى خيرات، فان منفعتها لا تخفى على أحد،

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها فى ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرجحها كثيرا فى كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون فى ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه فى ضمير آخر ، ولكنه موجود فى كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجى جميع الناس بلهجة واحدة وان كانت أفئدتهم لا تصغى اليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التى تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكى بينهم نار الحرب . وأيّما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهى آيلة الى تخاذل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التى تكفى لبدء العائلة قد لا تكفى البتة لحفظها . فلولا الاتحاد الأخلاق لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألفافا كبعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التى تكوّن الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التى ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذى هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الغريزية التى تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى فى الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدّة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتى تُحكم هذه الأواصر الخصوصية التى يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذى يحمله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التى تجمع بين إنسانين مختلفى الجنس وتجعل بينهما ائتلافا حقيقيا قد يكون العشق نفسه عاجزا عن عقـده بهذه المتانة . ذلك لأن الإنسان يحب القانون الأخلاق الذى ألق اليه الطاعة ، فيحب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيت فى هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصى الذى ينبعث منـه القانون الذى يدبّر النفس الإنسانية ، إلى هذه الآفاق الكبرى التى تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذى يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرق . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف فى نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السـلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هـذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذى يقضى عليها ويدينها حينما تنحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التى يتحدى بها بعض الفلاسفة لا تفسر قانون الأخلاق الذى هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية . والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشاريع المدنية . فن أى ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشرى ، وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلى أمره بسببِ أنه ليس من عمله . ومتى أراد الانسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .

فى العالم المادى بأسره مهما كان جميلا ومهما كان منتظما، لا يجد المشاهد اليقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التى نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات، فاننا نعيرها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبعنا إما لجهل منا قد يكون إثما متى كان يرمى الى الخفض من مستوانا الانسانى، وإما لنوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان ، وأن الذى خلق العوالم والقوانين الأزلية التى تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا فى العظم، فان الحرية مع ما بها من ضعف هى أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوى لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وان قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها فى الخارج . وان فى اقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى نحمله فى قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجلّ البراهين وأرفعها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر فى هذه القوانين غير الكاملة التى يسنها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فترى دائما فى أوامرها وزواجرها شيئا من الغلظة والوحشية، حتى متى كانت غاية فى العدل، فان العقوبة التى تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصلحه . الإرهاب يحوله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شىء من ذلك . فى شرع الله المرء هو قاضى نفسه مؤقتا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتق الوقوع فى الخطيئة التى يشعر بأنها كبيرة من الكبائر، فان الصوت الذى يناجيه من داخل نفسه قد أنذره بادئ الأمر . إنه يمحض له النصح قبل أن يقرّعه باللوم .

وانما هو يعاقبه حينما يصم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك فى التأديب سبلا غير معنوية محضة لكان فى ذلك من التناقض ما فيه . فكم فى هذا التأديب من مجاملة تراعى فى حق الجانى ! وكم من مجهود ينفق فى سبيل ردّه الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود أحد إلا هو، ولا يذاع خبره فى الخارج ! تحفظ ورصانة أيما رصانة ! ولا شك فى أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتداد بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما هى الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حَسْبُ الانسان استهانة برحمة الله أنه لاينتفع بها ، فان كل قلب مهما قسا يعجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه فى جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسى ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف منها وزنا ، وهى أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار فى طاعة قانون العقل أو فى عصيانه، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون ولهذا الاختيار. فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذى لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة طاعته قد تجعله يعامل أبا رحيما لا سيدا . لكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدّى حدود القانون الذى يعترف هو نفسه أنه غاية فى العدل . ولئن كان الانسان يغضب فى قلبه من الخطيئة التى وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب على من يرتكب الخطيئة وهو فى مكنة من اجتنابها . وإن الانسان الذى له بقانون الأخلاق فى هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدى الحساب عما يكون قد أنفق فيه هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله ، لأن غاية ما يعرفون هى أعماله التى يعاقبونه عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حدّ سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاته الحقيقيين، لأنه يعزب عن علمهم ما تجيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها. على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما يخفى بحكم الضرورة على العدل الانسانى هو مورد الحكم . فإما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته، وإما أن نقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذى أعده للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات، ثوابا وعقابا تفرد وحده بعلمهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده اذا هو قرر أن هذا العدل النهائى لا محالة واجب، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التى يجب أن تتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد فى هذه الدنيا تنافر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان فى هذه الدنيا على العموم بالحالة التى هى عليها القدر الكافى من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذى يشكو قلة العدل. فلا محل إذن لما يقال من اقامة موازنة يشهد الحس أنها ما زالت قائمة، ولا ينبغى للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم فى أمر الأجرة، فان اهتمامها بالجزاء يكفى وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر فى هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا، وندر ما تفوت امرأ يطلبها حيث هى . إن النفوس الفاضلة هى على العموم راضية بالقدر، وأما العصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة. وكأنى "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التى لا يراها إلا فى الحياة المستقبلة، لم يكن ليجد نفسه شقيا فى هذه على ما أعتقد. كذلك سقراط لم يجار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التى أصابته، ولم يشك لحظة فى عدل الله حتى فى هذه الدنيا التى قضى فيها نحبه الشُّوكران . غير أنه اذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا — وهذا

غير حاصل البتة — فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هى العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخلى محض يزعه، فالى أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هـذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوفرها فى نفسه تتلاشى كل لحظة فى ذهنه . ولو شاء أن يحكم لحياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لابد من أن يقدّر هذه الحياة مقدّر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظير، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فعلم الأخلاق بمجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤ يد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هـذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هى من مسلمات العقل العملى ، كما قد يقول "كنت" بلهجته الشاذة، بل هى نتائج صادقة لازمة عن مقدّمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات فى غاية الوفاق مع الاعتقادات الغريزية للجنس البشرى، تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى وصل علم الأخلاق الى هذا الحدّ، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأدّى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعـدُ إلا أن يبين كيف إن الانسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى ينهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذى فيه خسرانه . العقل يرى الخير ويفهمه، والحرية تأتى الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبيّن ، وإن الانسان لغنى عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهاية ، من كل أولئك تأتيه الهجمات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضادّ لمبدأ روحه ، تثار عليه هذه الحروب التي تنتهي عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التي يدفعها اليها الجسم . غير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر في نفس الانسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها بلا شك أن تتسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدمه متى شاءت ، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فحمل الجسم على الاعتدال ورياضته الى حدّ ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحبسه عن كل ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممتثلة وخادما مطيعا . تلك هي إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أعني العقل والمادّة هو مسئلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير ثائرها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإغفاله نقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا التقابل أن عدو الانسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا العدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضروري ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فاننا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حظنا الأخلاق بدونه لا يكون شيئا ممكنا، فحينئذ لا بد مع محاربته من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان اليه مع إحاطته بالعناية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعى، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل الى المعنى المضاد، فانه لايكون من الحكمة على قدر كبير اذا هو لم يكن متشددا . ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقية برعاية الخلف ملأى بالقواعد الهادية الى الاعتدال والى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئا جدا إذا شكا من اجتماع العقل والمادة فى شخصه اجتماعا لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فانه هو بديًّا الركن الاصلى للفضيلة التى هى الجزاء الأخير للحياة الأخلاقية وكثرها . ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الانسان المحب للخير والذى علمته التجربة يستطيع أن يحوّل الى منفعته ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى . فانه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعتدل شهوات النفس، وباتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء "النفس الصحيحة فى الجسم الصحيح" . فالروح هى التى نظمت البدن بديًّا، وهى التى أخضعته إلى السلطة المناسبة وحصرته فى حدوده الحقيقية . ولكن الجسم لعلة غير معروفة يردّ اليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعجها بعدُ ينقل اليها سكينة وسلاما تنتفع بهما فى تجويد فهم الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة . فالتضجر منه نقص فى معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحيانا، إذ تستعجل القدَر لنقض هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، وإما بالغلو فى الزهد .

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلّم الانسان أين مصدر الخير والشر في نفسه ، فهو يربطه بذاته و بأمثاله وبالله تعالى بعرى لا انفصام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعلي بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرّد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، و إيقافها بجلاء على الغاية الحتمية لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة إلى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تُجزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التميز بين المبادئ التي تتراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومريبة حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلألاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرض القلب وعمايته .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائما مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القياد ما لها من حدّة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن تمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التقاتل فى النظريات وفى العمليات ، فان الفرد يأتى الشر على العموم إما عن عدم التفات و إما عن جهل ،ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية عالما بأنه يرتكبه وان كان من الطبائع ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه فى العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات، واذا كان التسامح فى ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجناة، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة، بل يجب دحضها بلا شفقة و إيضاح خطئها ليقل خطرها . تجب مداعاتها أمام محكمة الضمير النزيهة و إدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذى هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترن بهـا من التيه والحنايا التى تتشعب فيها شخصيتها وتضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هى الثروة مع كل الخيرات الثانوية التى تؤلفها، ثم على صورة مصقولة نوعا وهى صورة اللذة مع جواذبها التى لا تقاوم، ثم على صورة أقل تعينا وأكثر قبولا تبدو فى رواء حسن خداع وهى السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقى، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أى شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها، وأن لا يقبل أى واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك فى أن هذه العوامل هى المتسلطة فعلا فى الغالب، بل قد يكون من الحسن أن تتسلط الى حدّ معين، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة، ولا أن يغتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذى تمثله القلوب الجاهلة أو الضعيفة بألوان قاسية هكذا ،لكى تسهل مخالفته ،لا يحرم الانسان من الثروة

التى هى ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهى حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التى هى رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه فى بعض الحالات على ندرتها أن يضحى بخير بالثروة و باللذائذ و بالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذى يفهمها تكفى لكشف القناع عن قانون الأخلاق فى أسنى بهائه . و بما أن الخير هو الذى ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدّها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيق للانسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس فى علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التى تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التى هى أقل منها إثما والتى ترمى الى التوسط وترغب فى التوفيق بين الخير و بين ماتسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هى الخير فعلام نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمة بكلمة من البساطة والجلاء بموضع ؟ وكم من خطر فى هذه التغاير التحكية فى الألفاظ كما نبه على ذلك " سيسيرون " منذ قريب من ألفى عام . ان المنفعة المشروعة هى «المنفعة» على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير فى الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هى شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزالها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العامى غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ماحاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الانسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيق فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . انه لا يعظّم الانسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يُخضعه الى قانون حكيم آمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الانسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لايخدع على مركزه ، فانه اذا كان يحس باهميته ، فانه يحس أيضا بحدوده . وليس لأنه قد يحج فى هدى بعض الأفراد يتشبث بتلك الدعوى العريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تتغير المبادئ عند ما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى جماعات لا تحصى ، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاما وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكد ترتق حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرفها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقريتهم وعليه يعلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدن حقه أن لا يُعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لمّا تزل على بعد شاسع من مبدأ الخير المقرّر فى قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لابدّ للسياسة

من ركوبها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوّتها الشرعية . وكم من رذائل وضلالات يجب استئصالها، يكاد علم الأخلاق فى هذه الأيام كما كان فى أيام أفلاطون يعرض عنها بنظره وينأى عنها بجانبه وهو يرثى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل فى باطن الفرد فأصعب منه جدًا أن تصغى إلى العقل قلوبُ الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة قد أوتى هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية العقيمة التى تمناها تلميذ سقراط، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التى تُمنى بها نفسها أحيانا ، فخير لها وهى مستمرة مع ذلك فى تعاليمها أن تسلم أمرها فى هذا الصدد للعناية الإلٰهية التى لا يزال لفعلها فى الممالك نصيب أوفر حظا منـه فى حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثمـا فى حق الإنسانية إذا تخلى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحوا له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف الحق للسياسـة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلى، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسـة يمكنها أيضا فى دورها أن تتهـم علم الأخلاق وتجبهـه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قيادا وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغى، إذ من الهين على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكماء بل عليها فقط أن تنتفع بهم فيما هم له أكفاء .

انى بمـا أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لى ، فقد أخذت أكثره من تقريرات سابقة سهلت علىّ ما حاولته من الرسوم التى لا أنكر أنى نشدتها مباشرة فى مسرح مشاهدة الضمير، ولكنى مع ذلك تلقيتها أيضا عن السلف

وأنى — وأنا آخذ علم الأخلاق أنى وجدته فى قلوب الصالحين — أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يبدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التى نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة فى تاريخ الفلسفة، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت فى إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا فى هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكابر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التى يمكن أن توازيهم متى كانت لا تتقدمهم، لكنها خالية من التحرج العلمى المطلوب، لأنها ليست شخصية . فمن أربعة المذاهب، لليونان وحدها ثلاثة، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى فى هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه، فلنتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون، ولنعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على ما رسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير وللفضيلة ، ولم يعدّ الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهى تتشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجيع مختلفة الرتابية قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام نقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النغمى الذى كان جم العائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة؟ وفيم نشرّف المذاهب الفاسدة بأن نفندها ؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم إلى دفعه

بمحض الغريزة، والذى تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لا له . فلا شك فى أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرستيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلفسيوس" فى معرض ايمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التى تدعو الى الرذيلة فى صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هى التى أنشأت فساد الزمن الذى ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر فى الأشياء، يرى أن هذه المذاهب تجد فى ميول الإنسان الطبعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات، وأن القلوب القليلة التى تفسدها قد كان شَطْرُها فاسدا من قبل أن تعبث بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبيينها، والأحسن فيما أظن أن يلتزم فى حقها جانب السكوت العادل المزرى بها. وليس الأمر كذلك فى حق الأغلاط التى ارتكبها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هى فى الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتزرى بالكمال الذى ينشدونه . فيحسن أن ينفى عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة، لكى يظهر قانون الأخلاق فى صفائه التام الذى هو آكد وسيلة له فى اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول[1] : ان السبب الغالب فى أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه المداراة غير النافعة التى لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق فى عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا فى القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقى فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٤١ الترجمة الفرنسية لموسيو برنى .

ابدأ بمذهب أفلاطون .

مذهب سقراط وأفلاطون

بيّن أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط فى آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحول عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفى المنطق وفى السياسة . أما فى علم الأخلاق فان سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فان أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا وتقريرا وفعلا . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لايوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه، ولكن حياة سقراط بتمامها عزت عن المثيل هى والبطولة التى توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا فى أن أفلاطون لو كان فى موضع سقراط لفعل خيرا من فعله؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان فى علم الأخلاق حتى فى جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كاتبا كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويه، لا بل هو مذهب حى، لدروسه فضلُ أنّ قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس فى مبادئها شيء من المحال ما دام الذى يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غاليا هو حياته، فقد يكون حطا من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعدُ فى تقرير مذهبهما الأخلاقى، كما لانفرق بينهما فى الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذاهبه، وآثر على تحرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصّل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكمى خلو من القيود . وإن ما سنتوخاه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام انه هو نفسه أوّل من كشف لنا عن هـذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلدناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبحثها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بديًا ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون ، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيق ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فان أوّل ما تنصح به الحكمة للانسان أن يتعرّف نفسه بنفسه . قاعدة أقرّها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : "تعرّف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فان سقراط آخر حياته « يفتخر « بأنه يمشى دائما على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك » « الحال يجد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والتى تحوّل يقظة العقل » « عن مجراها وتشتتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان » « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيفون[1] أو كائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع » « من الشرف والقداسة » . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للمعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما نقل الى بلاد اليونان صار « المارد ثيفون » .

اقتراض لأفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما فى أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر فى النتائج المادية التى قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . فى هذا الفحص القطعى يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن » « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما فى النفس التى تحويهما » . ومتى راقب الانسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيوانى وحشىّ، والآخر » « على الضدّ، أليس إنسانى بل روحانى . وما كان الأوّل إلا ليخضع الى الثانى » « الذى يروضه ويهذبه [1] » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجوّد بيان هذا الطبع المزدوج للانسان فقال :

« فلنتصوّر أن كل واحد منا هو ماكينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات » « التى نحسها هى كأنها حبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها » « تجذبنا الى أعمال متضادّة . وهذا هو ما يقرّر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . » « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطاوع الا أحد هذه الخيوط ونتبع » « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب » « المقدّس . خيط العقل الذى هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغى أن » « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس » « بتمامها . ولا ينبغى البتة أن يصغى المرء فى نفسه إلا إلى صوت العقل، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة فكتور كوزان — فيدر ص ٩ و ٥١ — ألسيباد الأوّل (الطبيعة الانسانية) ص ١١٤ و ١٢٠ فيدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ وك ٩ ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طياوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن »
« النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا »
« فيما يجب من تشريف ما فى نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه فى إكرام »
« نفسه ، فان إكرامها الحقيق يحصر فى الدأب على تمية الفضيلة فيها وحمايتها »
« من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذى يجعلها تجبن عن احتمال المشقات »
« الضرورية ، ومن الجزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ، »
« فان الجميل لا ينبغى أن يؤثَّر على الخير ، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح »
« الأرض وما فى باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وان المرء »
« إن لم يقصر تشبثه على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن »
« القدسى موارد العار والاحتقار[1] » .

ذلك هو رأى أفلاطون فى النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفرّد بها ، فان جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . انها كلها سواء لأنه « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هى أكثر أو أقل نفسية من »
« نفس أخرى ؟ »

« لما أشفق المشترى على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المريخ »
« ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يُقرّ نظام المدائن فى نصابه ويشدّ أواصر »

(1) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٣٢ — طيارس ص ٢٣٥ — كريتون ص ١٣٥ — فروطاغوراس (السفسطائيين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« الاتحاد الاجتماعى، وأمره أن يوزع هـذه الفضائل على جميع الناس بلا »
« استثناء ، وأن لا يختص بهـا بعضهم دون بعض ، كما هو الحال فى ضروب »
« الفنون الأخرى . قال سيد الآلهة : لأنه اذا لم يشترك الناس جميعا فى هذه »
الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا . من هذا نشا اتحاد جميع الضمائر فى الجواب اذا أمكن استجوابها ، كما استجوب سقراط "بولوس" فى كتاب "غرغياس": أن الرذيلة هى أكبر شر يخافه الانسان ، وأن الفضيلة هى أكبر خير يناله . على رغم الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات ، فانه لايوجد فى الناس قلب لا يقول اذا أصغى الى ذاته : لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه ، ولأن يكون المرء ظالمـا شرّ له من أن يكون مظلوما . تلك هى «القواعد التى تعلمنا» « الذوق العام ، والتى يرتبط بعضها ببعض بأربطة من الحديد والمـاس » كما يقول أفلاطون .

و بمقتضى ذلك كان الواجب الأوّل على الانسان ، بل الواجب الوحيد الذى يشمل جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك فى الحياة سبيل العقل المستقيم . وإن أكبر خطيئة يرتكبها ، وأكبر جهالة يقع فيها إنمـا هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل ، وهى ثلاثتها سادته الحقيقيون . إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا من أن يحبه . إنمـا هو أن يحب ويعانق من يحكم هو أنه ردىء . على أن النفس تجد طمأنينة تامة ، وقوة أيّما قوة حينما تتفق إحساساتها وأعمالها ، فتغتبط بأنه ليس لها أن تعود باللائمة على نفسها فى فكرة أو عمل ظالم فى حق الله أو فى حق الناس . وإن أكبر حرب فى الحياة هى الحرب التى تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا.[1]

(1) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غرغياس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — القوانين ك ٣ ص ١٦٧ و ١٦٥ — غرغياس ص ٤٠٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٥

وقد يقع المرء فى الضلالة إذا هو ظنّ أنه الرجل الذى له قيمة تقضى عليه أن يحسب حسابا للموت أو للحياة، بدل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيرا أم شرا، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء. كل امرئ اختار مركزا، لأنه رآه أشرف من سواه، أو لأن رئيسه وضعه فيه، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتا، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شىء آخر غير الشرف. كذلك كان سقراط، لما جىء به ليحاكم أمام الشعب الآثينى على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل. فلما كان يخدم وطنه فى ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندى الباسل بجميع النقط التى وضعه فيها القوّاد فى بوتيدة وفى أنفيبوليس وفى ديليوم. كذلك لم يكن ليتحول عن المركز الذى خصه الله به، بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر الهائل الذى كان يتهدّده، حتى إنه لما مثل أمام القضاة، لم يخطر بباله ليتقى الموت أن يتنازل إلى التخضع بسؤال العفو، ولا إلى التمليقات العادية التى اعتاد الناس أن يستدرّوا بها شفقة القضاة. وما كان الكلام هو الذى يعوزه فى هذا الصدد، بل الذى كان ينقصه هو عدم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع، وما يستبيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنايا، كأن الخطر الذى هو فيه لم يكن فى رأيه داعيا الى إتيان ما هو غير خليق برجل حرّ. فالشأن أمام المحاكم كالشأن فى ساحة القتال، لا يُسمح للمرء أن يتذرّع بأى وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته. فكما أنه فى الحرب لا ينبغى البتة أن يُلقى المحارب سلاحه، ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغى البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفّل[1] إلى حدّ أن يقول كل شىء، و يعمل كل شىء. كذلك مضى سقراط، من غير أن يخسر من شرفه شيئا

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ١١٤

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة ، وترك الذين اتهموه ملطخين بوصمات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو ان كل شىء هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الهرب مهما برره الظاهر ، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قرره سقراط ، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغى البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائغا أن يدفع الشر بالشر ، ولئن قيل : إن العدل انما هو إيتاء كل انسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر ، كما يجب عليه لأصدقائه الخير ، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شىء .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل ، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف ، على الرغم من شدة تحفظها ، فأول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها ، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة انما هو العقاب ، فلا ينبغى للمذنب أن يتذمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يغتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلما . ان العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض[1] الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ١١٤ و ١١٥ — كريتون ص ١٤٣

الطبيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبأ به ، فانه يلزم أن لا نهتم بما ستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فاذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فانما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هى التى تصلح بينه و بين نفسه و بين الفضيلة[1] .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى سنة و بين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يعلّمنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علّمنا إياه ؟ انما هم ينقلون الينا هذه التعاليم الربانيــة على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروســه الخالدة ؟ كلا إنها من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدما لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهيــة ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفسح للواجب هــذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل اعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٢٥٧ و ٢٨١ و ٢٨٤

ميلنا الطبعى إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد فى الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرس ناصحيْه الغشومين اللذين هما فى باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والمخاوف التى تصاحبهما ، فلا ينبغى له أن يصغى إليهما إلا فى حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهقما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيّما كان من مملكة أو فرد عرف أن يغترف منهما بالقدر اللائق، وفى المكان والزمان اللائقين، فهو سعيد، وأيما كان على ضدّ ذلك ، بحيث ينضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقى . الخير الأكمل كما عرفه أفلاطون فى كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله فى العقل ولا فى اللذة، بل هو فى مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه، لكن الفيلسوف مع تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعـده بزمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاءه مسئلة كبرى ليس عنده همّ أشد من حلها على الوجه الحسن، لذلك كان شديد الرغبة فى أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شىء فى ذاتها، كما هو مسلم به، إلا عند العقول المريضة، بل هى أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هى نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضـيلة فى هذه الدنيا لا تتغير، كان توضيح سقراط إياها يهمنا كما يهمّ معاصريه تماما ، فاننا لا نزال نشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليـك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التى زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والتزامها[1] منـذ حداثة سنه، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه، فانها تقر فى القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيلب كل المحاورة — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليلا من الآلام فى جميع مدة الحياة . من ذا الذى يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجبن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذى تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم، بعد الموازنة، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأى العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتنقونها بإخلاص، فان الآلهة لا يتخلون عن أىّ كان يحاول بالمرون على الخير أن يتشبه بهم فى الحدود الممكنة، إذ ليس من الطبيعى أن كائنا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجودُ الذى به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبيثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستبقين الذين يجرون سراعا عند صدورهم عن مقر حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون فى حال تعسة، آذانهم بين أكتافهم، يتروون سراعا دون أن يتوجوا، فى حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر. أليس حظ العادلين عادة هو كذلك[1]؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزانة إلى ما يرجون من علو المناصب؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون فى شبابهم، فان أكثرهم ينفضح أمره ويرتدى بالسخرية فى أخريات أيامه، ومتى صاروا أشقياء فى شيخوختهم، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين، بَلْهَ ما يلحقهم من المُثُلات التى

(١) أفلاطون — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائما فى هذه الحياة الدنيا، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ فى العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل و بين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولهما أسعد من الثانى بسبعمائة وتسع وعشرين مرة . و إنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التى هى ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومى نفوس الصبيان وهى لا تزال لينة مطيعة، ثقة منه بأن هذا الكلام يقرّ فى عقولهم بأسهل من كل ماعداه . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا ينادى بأعلى صوته فى الناس جميعا بهذا الحكم الذى أصدره ابن أرسطون : «ان أسعد الناس أعدلهم وأفضلهم وان أشقى الناس أظلمهم وشرهم» .

الى هذه المشجعات التى لم تكن لتحط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنها وتكبرها . ان حوادث الحياة لاتستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهدى الى أن من الجميل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لايدع المرء نفسه الى الشهوة تلق به فى اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل[1] ما اذا كانت هذه العوارض فى حكمة الآلهة خيرات أم شرورا، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها،ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله فى هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد ولد له ، أو ضياع شىء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو فى ذلك البتة عديم الشعور، لأن عدم الشعور فى مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان فى جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فماذا يلزم اذن عمله فى هذه المحن؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع، وأن يصلح سوء حظه بأحسن الوسائل »
« التى يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »
« كالأطفال يضيع الوقت بالصراخ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »
« بأسرع ما يمكن، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك »
« هو خير ما يستطيع الرجل عمله فى المصائب التى تحل به[1] » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة، والمؤيدة بالثقة فى الله، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها فى باب العمل أو أبلغ فى سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وان لم تكد تكون مرعية فى العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جدّتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا؟ فما أشمل ذلك النور الساطع الصافى الذى كانت تسكبه فى ثنايا القلوب !

اذا كان أفلاطون هكذا عليا بكل مايتعلق بقانون الأخلاق ونتائجه، فانى لا أجده كذلك الى هذا الحدّ فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك فى أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملاشاتها . إنه أحسن فى القول على لسان "هيروفنت" باسم "لاشيزيس" احدى "البَرَكات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرين »
« (الجنىّ) الذى تريد أن تأتمنه على حياتها . وإن الفضيلة التى لاسيد لها البتة تلزم »
« من يشرفها وتترك من يفرّط فيها والله برىء من خِيَرتنا » . وقد أحسن إذ قال فى "القوانين" « ان الله قد ترك الى تصرف ارادتنا الأسباب التى نتعلق بها »

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعا للميول التي يترك » « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادية، وأنه لا أحد يأتى الشر بمحض اختياره . فاذا كانت الرذيلة لا إرادية، تكون الفضيلة كذلك ، ويكون الانسان مكرها على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر، وأنه لا يأتى واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليما بالقضاء والقدر، لكن قد يأخذه سهو لا يفطن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة تجر إلى هذه الطريقة المشئومة المزرية . بما أن الرذيلة فى نظره هى أكبر الشرور لا يمكنه أن يعتقد أن الانسان يريد البتة لنفسه شرا . ويستنتج من ذلك أنه متى أذنب الانسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل، فذلك إنما يكون على رغمه دائما . وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط فى لوم المقننين على أنهم قسموا فى قوانينهم الجرائم إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم فى نظره تقسيما أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب . ولأجل أن يُذهب عنا المسئولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هى استعداد فى الجسم أو سوء فى التربية[1] .

قد يكون من الجرأة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون فى هذه المسئلة العويصة يتكلم أحيانا كلاما يمكن لمذهب المادية أن يتحدى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قدم مناظره من الأدلة القاطعة المبينة ، بل أخذ يؤيد ضد البديهية أن الفضيلة لكونها

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥ و ١٧١ — طياوس ص ٢٣٢ — غرغياس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالرذيلة لا يمكن تعليمها . فتحداه " فروطاغوراس " بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحتقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة، فان الناس لا يسخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانيـة بالعمل وبالمرون والعـلم ، فان الناس يمقتون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد " فروطاغوراس " بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يُتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد انتهت المناظرة من غير أن يذعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زُعزع بعض الشىء فى رأيه بصورة تشفّ عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بيّن يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلّم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للمناقشة ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محـل للتحقيق الذى عاناه فى كتابه " ثيتيت " أو العلم[1] .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون، لا أريد أن أقول غلطه؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بدياً فلأنه اذ يلوم المذنب بل اذ يشتد فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون – فروطاغوراس له ص ٣١ و٣٢ و٤١ و٥٠ و١٢٤ – مينون ص ١٢٧ و٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط فى الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط فى الإثم على رغمه .

ولا شك فى أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكيم أن قلبه خدعه فى هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له فى الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليقة بإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . ويرى الجهل والرذيلة تشوهها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفى سوء مثلهما .

لاشك فى أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوز بها الى أبعد مما ينبغى ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التى يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا انما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا فى الارادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولا عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه فى جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يحرج أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذى عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هـذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثمّ بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن النـاس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيء الذى يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الارادة التى كان يمكنها أن تخضع له استحبت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان فى الإثم فى حين أنه كان يستطيع أن يبق بريئا منه . ينبغى موافقة أفلاطون فى أن من الطبائع ما يميل الى الشر بسهولة محزنة ، ومنها ما يميل على الضدّ من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سرّ اختصت به العناية الالهية فلم يسبر غوره "طيماوس" على حكمته و"أر" الأرمنى على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التى تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعى ، فانهم بلا استثناء شركاء فى الاحساسات بالخير والشر . وإن النور الذى يهديهم — ولو أنه مختلف فى القوة شدّة وضعفا — يكفى دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفى على الأخص لتمكين العدل الانسانى من أن يُجرى أحكام انتقامه الضرورى . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأراده الى درجة ما ، وفى هذا القدر ما يكفى لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار فى العقوبة . إن العدل الانسانى هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فان موازينه ليست من الحسّاسية على ما ينبغى . والله وحده هو الذى يعلم حق العلم الى أى حدّ كانت الخطيئة ، والى أى حدّ تكون العقوبة التى يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التى تنتج من المبدأ الفاسد الذى التزمه أفلاطون إفراطا فى الكرم . اذا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" الشاب[1] . نعم إن الله لم يسوّ بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون — مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يسو بينهم فيما قدّر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الجافى الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحكمة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أوصعوبتها، فانها الفضيلة على كل حال، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية، لوجد أن الفضيلة هى الخيار بين طرفين متضادين، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الانسان يأتيها ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله الانسان، فانه قد يستطيع أن لا يستعملها، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذى يتمسك بها، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت فى حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى، لاذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت اليه آخر أمره، إذ رفض معونة "كريتون" وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن اذن أن تُتعلَّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلَّم . وإنه ليجب على الانسان الذى أوتى هذا الكنز أن يشكر الله على ما أمتعه به من نفائسه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

اذا كنت قد أطلت البيان فى هذه النقطة ، فذلك لأنها هى الهَنَةُ الوحيدة التى أستطيع أن آخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاق . ولكن من الغريب أن هذا النقص فى النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج العملية التى كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر فى أمر الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسرى لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده فى إعطاء الدواء الشافى منها . بل كان أحيانا يسترسل فى كتاب القوانين الى قسوة ربما جاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق الإصرار ظرف مشدّد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسرى لا خيار للمرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية فى الحق ، ويبيّن أن أجمل ما يكون من الظفر هو ذلك الذى يكسبه المرء على نفسه ، وان سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على ضدّ ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر ، ويدلّه على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات الترف ، فان المتاعب البدنية تحول الى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون المرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليتمّ له الكمال فى قوّته . كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة «أن يكون المرء سيد نفسه» ويقول إنه لا يعرفها ليعبث بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل فى الطبع الانسانى الذى هو أول من قرّره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلُّب أقلّها

خيرا على الآخر فحينئذ يقال عن الانسان فى معرض التوبيخ : إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه فى مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بالرغبات تجذبه على رغم العقل ، وبَخّ نفسه وحنق على ذلك الذى يُكرهنا وهو داخل صدورنا.[1] تلك هى الحرية فى كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزى ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسريتان لا خيار للمرء فيهما ، فى حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه النزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هى العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتيه هو الشر ، ولا تمنعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدًا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغى أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف — ولو مع الأسف — بهذا الانحطاط الحقيق للطبع الانسانى . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ فى الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلة التى هى أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد فى الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسها هى الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٤ . ١ — القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ وك ٨ ص ١٢٠ وك ١٠ ص ٢٦٥ — الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليونس بن أغائون .

ما يفعل فليس بمجرم ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الانسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم. ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن فى هذه الدنيا العلم هو العمل، وأن التفكر هو الفعل، وأن النظرية بلا عمل تكفى فى تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة فى الواقع هى العلم ،وجب على الانسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك تتضاءل الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة الضرورية فى هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء فى ذلك الواجب التصورى الذى تخلقه قريحة المرء كلما شاءت . أعترف بأنه لا شىء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التى ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستتبع هذه النتائج السيئة، التى مهما كانت بعيدة فقد أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصّل فى هذه الأصول الخطرة تفصيلا، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنى أتعجل الآن طى بساط الانتقاد، وأعود الى مقام الاعجاب الذى لن أتركه بعدُ . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تُحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغى أن تكون نتيجة لماض عملىّ طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط، وأن آمن طريق يُسلك — ما دام الطبع الانسانىّ كما هو — هو الذى يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذى « باعتباره فى ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذى يجعل الخلال الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

للشهوات والسعى لإرضائها داءٌ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك صديعة النظام لا تفضى إلا الى الخزى والشقاء . فان الفضيلة والسعادة تُحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أتيح لها الاختيار(١) كما أتيح لها فى "الشانزيليزى" : (مكان أرواح الأبطال فى خرافات اليونان) كما فى رواية "أر" الأرمنى لنصح لها الحكيم أن تُتخذ مقرّها دائما فى حالٍ وسط ، وأن تتق الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأروع آخر الناس الى اختيار مكان له لم يتطلع الى المنازل المملوءة باللألاء والأخطار ، والتى فيها الشهوات من كل نوع تعدّ للنفس ما شاءت من الزلات . « فان ذكرى نوائبه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث »
« طويلا واستكشف بعد الأين فى زاوية الحياة الهادئة لرجل منزوع على حدته »
« حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركتها الى جانب . فلما رآها آخر الأمر ، قال : »
« لو أنى كنت أوّل من دعى الى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاءت أن تبلغ . ولم يكن الأمر فى جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة قاصرا على الفرد بل تناول المملكة أيضا ، فان المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعدّدة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التى يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حدّ الافراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حدّ الافراط أيضا ، فان الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٧٢ وك ٣ ص ١٨٦ وك ٦ ص ٣٥١ وك ٧ ص ١٢ — غرغياس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . و إن من العماية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم فى المبدأ الأساسى لنظام الحكومة التى ألقيت اليه مقاليدها[1] .

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون فى التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بَلْهَ مالها من عظم القدر وشرف المنزلة . وليس من الكتّاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافى الفياض الذى هو والحق سواء فى أن ماءهما لا ينضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلّم، فانه هو نفسه لم يألُ جهدا فى تعليم النشء إياها، واليه يرجع القول فى النظام الذى يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم نكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هى فى ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . و إنى مبتدئ بأولاها .

إن الفضيلة التى تتفتح أزهارها فى كنف العدل والرعاية هى الرابط الحقيقى للجمعيات الانسانية، فماذا تصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها؟ انما المشترى نفسه هو الذى أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابنى يابث . ذلك العمل الذى هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التى هى شرط للسعادة الفردية هى كذلك شرط للسعادة فى الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأتلفوا زمنا طويلا . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التى تساعدها الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلحهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩

الجمعية — وليس فيها إلا أشرار — غير مستطيعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : " الشبيه يبحث عن الشبيه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فان الرجل الخيّر هو وحده صديق الرجل الخيّر . أما الشرير فانه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لامع الخيّر ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادًا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه[1] ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضد ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التى تساوت فى حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهى كفيل السلام فى المملكة . إن الأهالى مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذى فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التى يشعر بها طبعا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فانه لما كان لايقصر شأنه فى المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتى الشر ، كان لا يعمل الشر لأعدائه ، كما لايعمله لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فانه يعرف أن الشر الذى يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشُّمُس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعلُ الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لايجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال " فرديكاس " و " يريندر " و " اكزركسيس " . أما الرجل الحكيم فانه على الضد من ذلك ، يلطف الشرير بما يعمله له من الخير ، أو على الأقل بما يضربه له من المثل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — ليزيس ص ٥٩ — فيدر ص ٦٨

الصالح من عدالته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض فى جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ فى الفساد حدا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذا أصبح معه علاجها عسرا جدا أو مستحيلا، ولكن هذه هى الاستثناءات التى يندر وجودها . أما أكثر الشريرين — وفى شفائهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يُكظم الغيظ فى حقهم، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التى لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدة ويبتعدوا عن الدواء الشاف .

ان ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها، بل كان يعانى تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفا على هذا التطبيق الطويل الشاق، فانه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدسة، واستنارت نفسه بنور الحق مازال يعلّم مواطنيه بأكمل ما يكون من الرعاية التى قد لا تخلو من التقريع، يمحض لهم أنفع النصائح، ويحمل الى السرائر الخالصة نور سريرته الساطع . وقد كان يرى أن نفع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه الى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانا، لما تأخر فى ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى "أنيتوس" ونحكم ببراءتك ، لكن على شرط أن »
« تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التى اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك »
« وانكشف أمرك عوقبت بالقتل» لما تأخر عن أن يجيبهم : «يا أهل آتينا إنى »
« أحترمكم وأحبكم ولكنى أطيع الله لا أطيعكم أنتم ، وما بقيت أنفاسى تتردد »
« فى صدرى، وبقى لى حظ من القوة، لا أفتأ أنذركم وأنصح لكم وأدعو كل من »
« لقيته باللسان الذى عرفتم منى . ولو أنى كففت فى هذه الساعة ، لما كان هذا »

« خوفا على نفسى كما قد يبدر للأذهان، بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم علىّ »
هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس، فلا يعجب من يسمع تقريظه من أن يراه قد تقدم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته: « ياأيها الذين تتألف »
« منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو قاتليه[1] .

كفى بالمذاهب الأخلاقية التى من هـذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التى تتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينيـة لأفلاطون وسقراط من مذهبهما الأخلاقى . فاذا كان الصوت الذى يخرج من أعمـاق ضميرنا هو صوت الله، واذا كان الله هو الشارع الذى تجب علينا جميعا طاعته، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما بينهم إلا عشيرة واحدة، فمن البديهى أن أباهم العام إنمـا هو الله الذى رضى لهم أن يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الانسان دائمة
« فلا يستطيع أن يفرّ منه أبدا، ولو صغر حتى نفذ فى باطن الأرض، أو كبر حتى »
« عرج فى جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا، أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذى شرعوه والذى يجب احترامه الى مالا نهاية .
ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعناية الإلهية، فان ذلك يستتبع القول بأن هذه العناية يمكن أن تخلى عن الإنسان لحظة فلا ترعاه، وتسلمه بغير حساب الى سَورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبة صنعها الله بيديه » فلا شىء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه، ولا نستطيع أن نوفيه الشكر على نعمائه بصلواتنا وما نقرّب من القرابين وما نأتى من العبادات المستمرة . إنه هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله – على حسب التقاليد القديمة – »

(١) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٩٣ و ٩٥ — الجمهورية ك ٣ ص ١٨٦

« هو الأوّل وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات. وهو يسير على خط مستقيم »
« تبعا لطبعه فى حين أنه يحيط بالعالم. ووراءه العدل المنتقم فى الجرائم التى تقع ضدّ »
« شريعته . فأيما امرئ شاء أن يكون سعيدا، فليتصل بهذا العدل الإلهى و يقتفى »
« أثره خاضعا متواضعا . أما من انتفخ كبرا ، وأسلم قلبه الى نار الشهوات ، »
« وظنّ أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فان الله يتركه الى نفسه ، ولا يلبث أن »
« يدفع الدين الى العدل الإلهى ، و ينتهى أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه » (١) .

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء، فيم يفكر الحكيم وماذا يعمل؟ بديهىّ أن كل انسان عامل يفكر فى أنه ينبغى له أن يكون من الذين يتقرّبون الى الله . لكن ما هو السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط لجميع الأشياء، لا الانسان كما زعموا باطلا. فلا سبيل الى أن يحظى الانسان بقرب الله حتى يعمل كل ما فى وسعه ليتشبّه به، أعنى بمقدار ما أتيح للانسان أن يبلغ من التشبه بذلك المثل الأعلى الذى لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك "النسب الإلهى" واقتنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا، وأيده ضميره الذى يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام، فماذا عسى أن يخيفه فى العالم بأسره؟ وكيف يمتنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية: أن الانسان الخيّر لا خوف عليه فى حياته ولا بعد مماته ؟ فاذا مسّه فى هذه الحياة سوء ، فكيف لا يحفظ الاعتقاد الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف فى المصائب التى تصيبهم، وتغيير فى حالهم الحاضرة الى خير منها . على أن النعم المعنوية التى اكتسبوها والتى ليست نعما زائلة أو منتقلة تبقى لهم الى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفى أمثال

(١) أفلاطون — القوانين ك ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ وك ٧ ص ٣٩ وك ٤ ص ٢٢٣ و ٢٣٥

هذه الافكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكر بها نفسه وغيره فى كل فرصة وفى كل مقام من مقامات الجدّ واللهو (١) .

يظهر لى أنه متى فهم الانسان كل ما فى هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهمَ ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة. لقد علّم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التى تعلّم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتنفر عن «جنون البدن» ليست فى الحقيقة إلا تعلما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب فى طمأنينته التامة، فقد يمكن أن يعدّ المرء للموت عدّته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا ان الأمر فى رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس ،كما يميل كثير من الناس جدّ الميل الى اعتقاده ، و إما أن الموت — كما يقول هو — تغيرٌ بسيط وانتقال النفس من محل الى آخر. فاذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنما عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك فى نوم عميق لا يروعه حلم ، وليقارن بين هذه الليلة و بين جميع الأيام والليالى التى مرت فى حياته كلها، وليقل حقا كم مرّ به من الأيام والليالى ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه،لأن مدّته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقده سقراط هوالانتقال من هذه الدار الى دار أخرى هى ملتقى كل من عاش فى هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك ؟ لم يجترئ سقراط على أن يؤكد أنه سيكون فى زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردّد و بمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد فى الآخرة آلهة

(١) أفلاطون — القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ وك ٥ ص ٢٦٦

أحبابا للانسان وهم قضاته ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم لجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار.[1]

ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مختوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون". لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء ، ولكن ما ذا يهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقى . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أقنعت "كريتون" و"سيبيس" و"سيمياس" و"أپلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى تفتت الأكباد . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الانسان أن يعتقد ما كان يعتقده سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكنما هو أن يحيا حياته . وإنه ليجب علينا القول بأن الانسان لا تتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فإنما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشقاء فإنها منشأ هذه النتيجة المشئومة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلة مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقريظ سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الانسان ليس له أن يشكو من حظه الذى منحه إياه الآلهة فى هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التى يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للانسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدى عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له. فما هم إلا قضاة يتلقونه فى الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجردا عن كل ماكان له فى الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أنداده عن أن تراه على ماهو عليه من القيمة فى الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمت خافية تخفى عليه من الخطايا[1]، فانه قد يمكن أن يخدع الناس على ظهر الأرض. أما فى الجحيم فان "مينوس" لايخدع البتة، حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفر منه للأثيم الذى يحكم بإدانته . فليس للانسان فى هذه الحياة إلا أن يتقى من الانتقام الأخروى ماهو قادر على اتقائه، واذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يربح عند الآلهة كل شىء لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التى هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل "قلّيقليص" و "پولوس" و "غرغياس" يتخذون كل قوله هذا هزؤا كخرافات العجوز لا يصح الالتفات اليه، ذلك بأن التقاليد الأمية التى هى مظهر غير جلى للضمير الانسانى طالما نقلت اليهم قصصا تافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التى تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون فى أيامنا هذه أقل انتشارا منه فى زمان السفسطائيين، غير أننا نجيب أنصار "قلّيقليص" فى زماننا بما كان يجيب به سقراط معارضيه :

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٥٠٤

« لا حق لكم فى أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هـذه إلا أن تستطيعوا بعد »
« أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فانه لا يسعكم أن تثبتوا »
« لنا أنه يجب على الانسان أن يحيا حياة غير الحياة التى تنفعنا حين نكون فى الآخرة »
« بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة فى الحياة وبعد الممات . وخير »
« الأمرين هو أن نحيا ونموت فى إقامة العدل ونشر الفضيلة »[1] .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شىء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة فى هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أو قبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة فى ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العماية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره فى الأبدية الى ما شاء الله .

تلك هى على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التى تكملها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضمير فى الفرد وفى الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما فى ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة فى هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذه المرء من الأمر وما يدعه فى المحن التى تصيبه — برّ فى موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حدّ

(١) أفلاطون — غرغياس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٦

لما فى العدل الالهى الذى ليس للانسان عنـه محيص . ذلك هو القانون الأخلاقى لسقراط . ذلك هو دينه الذى لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستنيرة الزكية .

كان لى أن أقف بمدح أفلاطون و بسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان الينبوع الذى اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة. ينبوعه هو الفكرة التى استفادها من الطبع الانسانى . فكرة ملأى بالاعتـدال المقبول الذى لا يرفع الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة، والذى يعرّفه بالضبط قدره، فلا يرقى به الى أعلى من موضعه ولا ينزله عنه ، والذى يعطيه من العزة حقه دون أن يخلع عنه الخضوع الضرورى، والذى لا يجعله أقوى مما ينبغى له ولا أضعف منه، والذى يريه دائما السماء التى هى مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أوّل من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله فى الطبع الانسانى بطريق البحث والتنقيب، وقد صدر فى ذلك عن هذا المعنى العميق الذى قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شىء فى العالم فاستنتج منه كما ذكر فى "فيدون" هذه النتيجة وهى : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شىء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شىء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشىء، فليس على الانسان فى كل ما يتعلق به إلا أن يبحث، كما هو الحال فى بقية الأشياء، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليت" يقول من قبل سقراط : إن أجمل القردة إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرد، ولكن سقراط عز عليـه أن يقف بحثه على درس الجسم كما فعل "هرقليت" فيلسوف يونيه، فتمشى مع مبدأ الأحسن فى درس الروح التى جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشرى . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سويٌّ منتج . فبدلا من أن يعتبرها — كما يفعل غالبا غيره — فى حالة الانحطاط التى يضعها فيها اتصالها بالبدن و بغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التى هى عليها فى ذاتها مجرّدة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التى شوهتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التى كانت تستره تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التى يلزم تقديرها منها إنما هى جهة تذوّقها للحق . ينبغى أن يُرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو الحى خالد لا يعتوره الفناء . وينبغى أن يُرى ماذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه اللجج التى تغطيها الآن، وإذ تتوجه بكليتها الى ذلك المصير.[1]

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يجىء على أحسن مايكون حينما لاتكون مضطربة بما تنظر من المرئيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمّت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، تتجه مباشرة الى ما هو كائن حتى تصل الى معرفتــه ؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها ؟ وهل هى تحصّل « المُثُل » (المعقولات الكلية) بحاسة جثمانية « كمُثُل » الخير والجمال والعدل والعظم والقوة و بالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الانسان ما فى تلك «المُثُل» من الحقيق الواقعى ؟ أم هل لا يتقدّم المرء فى معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق ؟

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٧٧ — هيپياس ص ١٢١ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٣

على أن النفس التى هى بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذى لا نهاية له ، ترتبط به أشدّ من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما «مثال» الخير هو الذى يبسط على الأشياء التى هى محل للمعرفة نورَ الحق ، وهو الذى يعطى النفس التى تتعرّف الأشياء ملكة المعرفة . هذا «المثال» هو كأنه أصل للحق وللعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن «مثال» الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما فى الجمال . فكما ان الشمس فى العالم المادّى تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمّو والغذاء دون أن تكون هى ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمدّ فقط من الخير ما يصيّرها قابلة لأن تُعقل ، بل هى تستمدّ منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل فى القوّة وفى المكانة . ولكن الله لم يهيئ الانسان الى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذى بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هيأه أيضا إلى عمل الخير (1) فأفاض عليه بذلك من عظمته التى جلّت عن أن يحيط بها البيان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمدّ ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهر ما يكون من صوره ، أو على أخفى ما يكون منها ، منذ ” زُهَرة أورانيا “ إلى زُهَرة العامية ، لا ينحصر إلا فى إرادة الحصول على الخير . قد ينخدع الانسان غالبا فى اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يجدّ فى طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خيّر ، لأن الخير هو الذى يغذى أجنحة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلٰهية التى تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضدّ ذلك فيما هو قبيح وردىء ، فانه يدنس تلك الأجنحة

(1) أفلاطون — فيدون ص ٢٠٢ و٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧ ص ١٠٣ و ١٠٨

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيبا . وإن الخير الذى هو قانون للعالم وللعقل الانسانى هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فمتى لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذى لا يقاوم . بجعل السعادة فى اللذة دون الخير ، ذلك أكبر السخافات ، لأن فى هذا «تصديقا بأن شهوة «الدابة آكد فى معرفة الحق من المقالات التى تمليها قريحة الفيلسوف» . ان ما يكرّمنا فى الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يَصيره . إن أشدّ ما فى الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر ، وتجرى وراء الخير الأعلى وتلزمه متى وصلت اليه[1] .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأى الحسن فى الانسان ، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقى السامى ، ويعده بمثل هذه الحظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو فى الواقع شىء آخر غير ما يعتقد أفلاطون ؟ وهل طبعه أحطّ مما يقول هذا الفيلسوف ؟ وهل انخدع الحكيم فى أطماعه التى هى أرق مكانة وأكثر عطفا مما ينبغى؟ إنى أسائل عنه هذا التمدن بأسره ، أسائل المسيحية ، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذى وصفه أفلاطون ، أوكما ورد فى "طيماوس" ببيان ساحر بالغ من الحق غاية : «ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض ؟» فمن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التى تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هى على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع ، ولكنها تعمى عن أظهر

(1) أفلاطون — بنكيت ص ٢٠٦ و ٢١٢ و ٢١٨ — فيدر ، ص ٤٩ — فيليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ — فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ وك ٧ ص ١٠٨ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان فى نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون، ومن العماية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له، أو بالأولى بمخالفة طبعه مخالفة مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور، والاعتماد على العقل فى هدم العقل نفسه . منذ ألفى عام الى الآن قد وصل العلم الى شيء كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التى يعيش فى وسطها، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخاص وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد فى نفسى روعة هذه النظريات التى اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يردّ النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل ثباتا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشر كما كان يرى الخير ولم يكن بأقلّ إخلاصا فى خشوعه منه فى العزة التى لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إله " دلفوس " إلى " شريفون " أن ليس فى العالم أحكم من سقراط، دهش سقراط لهذا المدح، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الاله ، لأن إلها لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا فى معنى هذا الهاتف، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، فى حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أى حدّ يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئا كبيرا، بل ليست شيئا مذكورا، لأن " أپلّون " وحده هو الحكيم

وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تجاوز أبعد من حدّ العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا و بين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقلّ فضيلة منه علما . إن مقرّ الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يُرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافيـة . هذا الاحساس بالضعف طبيعى فى الانسان ، الى حدّ انه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رؤى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر مايسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدى القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيهـا من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملأ الأعلى ، فأخذه ذلك المشهد القدسى بأن يعترف هـذا الاعتراف الذى يشفّ عن الخضوع لذلك الجلال [1] .

ان أكبر شرّ فى الانسان هو عيب يرافقنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولاشك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبته فينا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعامى الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسىء الحكم على ما هو حق وطيب و جميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأيّمـا انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغى له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(1) أفلاطون — تقريظ سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية ك ٦ ص ٢٤ و ٢٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فيدون ص ٢٩٩

لا ينبغى أن يحب إلا الخير سواء فى نفسه أو فى غيره، وإلا وقع من سلوكه فى ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل انسان إنما هو أن يتق حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنفه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهى التسليم بأن فى الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغشاة بغشاء من الغموض ، أحدهما وهو الذى يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البهيمة . ولقد أحل للانسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوة والثروة . تضلّ المملكة كما يضلّ الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها[1] .

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يُعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها فى لبها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موئله الأمين . إنها على رغم ما يعاندها فى الظاهر هى مقياس سعادته، وما يشك فى هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر فى الاشياء .

(1) أفلاطون — القوانين ص ٥ و ٢٦٥ — فيلب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٩ و ٢٢٧ — القوانين ك ١ ص ٢٠ وك ٢ ص ٩٣ وك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ وك ١٢ ص ٣٨٦ — الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وانى لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك الهجمات التى كان مذهب أفلاطون — ولا يزال — هدفا لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملى ، ودعموا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حالم كان بعيدا جدا عن المثل الأعلى الذى وضعه . بديًّا أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان ينتظره . فانه من قبل أن يلق هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحادث "غرغياس" والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشئومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضا فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاق الذى تفخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجيا على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلق عليهم نصائحه ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البديهية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أيسر من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرقى الى حيث هو ، ويتحللون من تحقيقه بحجة فارغة وهى أنه ليس وضعيا بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تمل الشهوة أو المصلحة فى عمايتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظرى ، فهو المذهب العملى الوحيد . وإن الأخطار التى يعرّض المرء نفسه لها بمجافاته إنمـا تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

مذهب أرسطوطاليس

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون، وأنتقل الى مذهب أرسطوطاليس .

بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا، وان كان لا يزال رفيعا جدًا . فان العقل اليونانى قد وصل الى أوجه قبل " فيليبس " و" الاسكندر " ثم أخذت اغريقيا — التى أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل فى ذلك الاضمحلال الطويل الذى مكث نحو ألف عام تتدهور فيه من هاوية الى هاوية، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشرى . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه فى مادّة علم الأخلاق كان بعيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصاحية التى قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهـدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغـة حدّ الضبط، ولكنه لم يرتق كما ينبغى الى ما هو أعلى منها، كأنما هو يرى أن يكتفى بوصفها دون أن يتصدّى الى الحكم عليها، ولا الى قيادتها على الأخص . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب أن يكون مرشدا لا مؤرّخا . لا شك فى أن التجربة شىء نفيس جدّا يحسن أن تتبوأ مركزها من علم الأخلاق، ولكنه لا يلزم البتة أن يعدّ لها فيه إلا مركز ثانوى، فان المرء متى اعتزم أمرا عظيما، فعلمه بما ينبغى أن يفعل هو، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فان ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يتمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات، ولا يستمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا النمط لغير مأمون فى جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما فى علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل فى حدود الحرية لايعبأ بها الا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التى تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التى يعرضها انما أخذها عنه وحورها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هى فى الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فانه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الانسان فى بعض التعاليم التى استمعها كما طعن أرسطو فى مذهب «المُثُل» (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن فى بعض مرآته إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب فى مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التى تستنتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن فى مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاق ، فإنه قد وجد فى تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة ... الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلى بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيتَ فى أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجى والتمييز العميق الذى قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التى وضعها بين الأُسْطُقُسَّين المكوِّن منهما الانسان ، كما يشهد به صراحة الجنس البشرى سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هى ذلك الجوهر العالى المتميز الذى هو ذو طبع خاص وغايات خاصة .

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
« تدفنك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن »
تحرزونى وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
وقال : « يا أصحابى كونوا كفلاء لى عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »
« طريقته التى أراد أن يكفلنى بها للقضاة، فانه ضمن أنى لا أفر . فانتم على الضد »
« من ذلك، اضمنوا أنى الآن لا أكون ميتا، بل مقبلا على التمتع بنعيم يجل عن »
« الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين، فلا يحزن على حينما يرى »
« جسدى يحرق أو يلقى فى الأرض، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الكبار، »
« وحتى لا يقول فى جنازتى إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغى »
« أن تعلم ياعزيزى "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ فى الأشياء فقط، »
« بل هو أيضا إيلام للنفوس، فيلزمك أن تتزيد من شجاعتك، وأن تقول : إن »
« جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التى يبين لك »
« أنها أكثر موافقة للقوانين[1] » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصلة به ، فليست الروح على رأيه الا تماما له ، أو بعبارته "الأنطليشى". إنه لجدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون" فان "كريتون" انما خلط فى التعبير من حرقة الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط فى أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفق عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فينا، هو بعينه الأصل الذى يغذى جسمنا

(١) أفلاطون — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة المسيو كوزان . وقد سبق لى أن أوردت هذا الشاهد لغرض عينه فى مقدمتى لترجمة "الروح" ص ٥١

والذى ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطو صمتا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح، ذلك الخلود الذى يميل مذهبُه التوحيدىّ المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون بفصله العقل عن المادة يلحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعير الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقدها كما لا يعتقد فى روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد بزّ أفلاطون وتقدّمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا، فان الانسان يحسّ أن المحاورة لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد يبين ما فى المحاورة من عظم وجمال متى كانت تحصّل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطّها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدّية، بل هو عبث عابث من شأنه أن يضلّ المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء بهذه القدوة الخطرة، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن آخر[1] وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق، لأن حصافة عبقريته تأتلف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعانيه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

(١) أنظر مقدمة ترجمة كتاب الروح ص ٧٢

أرسطو . هيهات ، فان المؤلف لم يُعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك – على رغم كل الغِيَر التى انتابته – لا شك فى أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغى أن يفارقه . ومن هذا ينتج أننا لن نتوخى فى عرض مذهبه خطة غير الخطة التى رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشى على طريقته بزيادة فى النمط وحسن فى الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذى يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما تتلوه أوهام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتى . فان أرسطو لم يتردّد فى تقرير أن السعادة هى الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزَلِق سيبحث فيما هى أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها فى الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون فى حاجة الى القول بأنه لا يوجد فى مذهب أرسطو فى السعادة شىء من هذه الاحساسات العامية السافلة التى نشرها من بعد ذلك " الأباقرةُ " . وشتان ما بين المذهبين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التى أردفه بها دون أن يعترف

بالخطأ . إنه يتساءل ما هى الوظيفة الخاصة بالانسان، ويجيب عن هـذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم فى المدرسـة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للانسان وميزته على سائر الموجودات الحيـة إنما هو فاعلية النفس التى تسيّرها الفضيلة . فيكون بالبديهية حينئذ الركن الأوّل لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضدّ الغاية التى يقتضيها طبعه هو موجود مشوه وشقىّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذى يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغى . يجب أن نسلم له بأن الفضيلة بعيدة جدّا عن أن تكفى لتحقق السعادة كما يفهمها العامى ، وأنها اذا تُركت الى حولها الخاص ظهرت للعامة فى مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هـذا الشرط الأوّل شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدّا على الانسان أن يكون سعيدا اذا كان مجرّدا عن كل شىء، وأن الأصدقاء والثراء والنفوذ السياسى أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة، غير أنه لمـا كان من غير هذه، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للسـعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضـا . فقد قال أرسـطو حقا : « لا يمكن الحكم بأن انسانا سعيد متى كان من قبح الصورة الى حدّ يُتأذى منه، » « أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا و بلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاؤه » « من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هـذا كافيا، فانه « كما أن خَطَّافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عمـلا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما يتمها ويثبّتها . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط فى السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه و بما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئا فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدّعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدّة طويلة اذا أتيح له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيبا إلهيا يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبق عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ هى كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائنا، فتكون موضوع احترامنا و إجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئا من الحق، وأدرك الى حدّ ما تبجيل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس ... الخ سنين طوالا أن يكون عند ربه حفيًّا . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلا للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هى السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلا للضمير معا . أقرر أن المشاهَد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمّى سعادة، بمحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو ببعيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكد يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجيب الحكيم اذا سأله جوابا أبين مما يجيب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حينما توازَن بالواجب ، وإن من السقوط فى الخلق أن يرجحها الانسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألاننا هذه القرابين المؤلمة . وفى غالب الأوقات لا تنافى بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذى يفهمها به أرسطو ، فقد شاء الله أن الانسان فى مجرى الأمور العادى يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفرّط فى الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه فى الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هى القربان للواجب الذى لا ينبغى مطلقا أن ينزل لها عن شىء ما . تلك هى أوّل قاعدة للحكمة ، بل هى وحدها المطابقة للواقع ، والتى هى جديرة بفلسفة بيّنة . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الانسانية . ولكيلا يضلّ الانسان فى هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقرى .

من هـذا الخطأ الأصـل نتج عدد عظيم من الأغلاط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأى الغريب فى أوّل كتابه ، كما يقرّر فى آخره أن السياسة إنما هى العلم الأساسى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعيّن فقط ما هى العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هى التى » « تعين أيضا العلوم التى يجب على أهل المدنية أن يتعلموها والى أى حد يوغلون فيها » . وليبيّن فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هى علم الخير الأعلى للانسان[(1)] » ، فكون علم السياسة

(1) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ — ١٢ وآخر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجمل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق فى درجات الشرف العلمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام. كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدّمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « مابه تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص.

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء. إنما هو على الضبط ضدّ الحق، فان السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق. فماذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدّم على غيره بفضل أنه شخصى، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه، إنما هو علم الأخلاق. ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة، فان الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له، بل هى تنتهك حرمته أحيانا بغاية الجرأة، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية. غير أن ذلك إنما يحطّ من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها. إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله، والأمم هى التى تدفع ثمن هذه العمايات وتلك الرذائل. ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوّة بحيث تتصرف فيه على ماتشاء، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا. لقد استطاع أهل آتينا أن يحكموا على سقراط بالاعدام، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا ضميره أو يفسدوه، ولو أنهم أخلوا سبيله حرا، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى. غير أنه متى أسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فانه ينبغى أن يُسند بحق الى الحكومة نصيب ليس أقل عِظما منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة اذا شاءت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تماما وهى جعل علم الأخلاق تابعا للسياسة، و إن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدرج أرسطو الى هذا الخطأ . ففى كتاب الجمهورية[1] يعبر سقراط عن هذا الرأى بأن درس العدل فى الممالك أسهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف الغليظة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجلى فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شيء من ذلك، وأن أفلاطون على ضدّ هذا، إنما يُعنى بدرس ضمير الفرد مسقطا أشعة بورته الجميلة مع صغرها على الانسانية ، غير أن تلميذ أفلاطون انخدع برأى أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله ، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق، فخير لهذا الأخير أن يستنير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسية قابل لكبير ضبط ، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خليق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجته التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما الى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لها بأصل فى الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأى، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغايرة جدا، بل تكاد تكون متغايرة بتغاير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، واذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فانه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضى كبير لم يتردد فى القول بأن إيضاحاته الأخلاقيـة تفوق فى التحقيق والجلاء إيضاحاته الهندسية[1]. أما أرسطو فانه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شيء من تلك اللاأدرية التى تشوب رأى العامة. على أن قوانين الأخلاق هى من الحق بحيث يضحى الانسان لها بحياته غالبا. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذى تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فان الرأى العام ليس له البتة أن يقرر فى الفلسفة شيئا وان كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس اليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستنتج من هذا أن السعادة هى الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت — إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فانه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراما لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهزئ حتى بتقاليدهم القومية، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع اليها متأولا مفاهيمها، ولما لم يجد مناصا من إقرارها ، ردّها إلى مقدار ما تحتويه من حق، وأقرّها إقرارا يجعل لها قيمة وسلطانا . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمو عن طاقة العقل الانسانى مع عدم إغفال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يجلها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستفتي إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يهتم شيئا ما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضا نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة، نظرية الخلط بين الخير الأعلى و بين السعادة . أرجو أن تغتفر لى هذه الجرأة فى الانتقاد فأقول: إن أرسطو لم يفهم شيئا من نظرية أفلاطون على الخير فى ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأنظار فى صورة الإجحاف . و إنى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية، لأنها مبسوطة فى مؤلفاته، ولكنى ألخصها كلها فى دليل واحد ليس واردا بالنص، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير فى ذاته خيال، وليس فيها شيء من الواقعى ولا من العمل، فهى فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألحّ أرسطو كثيرا فى تقرير أن الخير الذى يبحث عنه، والذى يجب على علم الأخلاق درسه هو خير انسانى محض، خير فى طوق الانسان أن يناله . يوهم أن سقراط كان عائشا فى عالم الأحلام، وكأن معاناته التزام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيدا وانخداعا مستمرا . بيد أن أفلاطون هو أيضا يتمدح بأنه لا يطلب إلا خيرا إنسانيا، فماذا عنى إذن بكلامه

على الخير لذاته فى علاقاته بسلوك الحياة ؟ انما عنى بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التى تنتج عن العمل الذى يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذى لا يرى الخير إلا فى السعادة، والذى دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير فى ذاته، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالى خارجا عن الأشياء التى فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوّفا لا مادّة له . وهـذه تهمة لا سند لهـا على الاطلاق، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير و بين الأشياء، وتعرّف الخير فى جميع الصور فى الدنيا بأسرها، لكان هو أفلاطون الذى يُنسب إليه بحقٍّ اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذى يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل فى هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هى أن جميع السرائر المستنيرة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التى يجب أن تُمشى عليها الحياة، والتى تنطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يجيء ذلك التوافق بين نفسين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتا واحدا بعينه هو الذى يكلم إحداهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذى تتعاطيانه مطيعتين إياه لا يجيء منهما، وإنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذى يأتيــه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخـير لا لشيء إلا لأنه هو الخير، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحى الضمير .

ليست حينئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفســه به . لا شك فى أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهكما — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء والطبيب بأن تزيدهم مهارة فى صناعتهم . وفاته أنها لازمة للانسان ليعلم ما هو قانون الأخلاق الذى يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية التى يؤديها هؤلاء الى الجمعية الانسانية ، غير أن الفلسفة التى لا تعرف كل هذه الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تشتغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تشتغل بثروتهم . لذلك هى تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناسى — أن يفكروا فى الخير لذاته ، ذلك الخير الذى له فى حياتهم من حيث لا يشعرون محل أرحب مما لتلك الفنون التى يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التى وضعتها، وهى نظرية الامكان العملى للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التى يستعمل فيها الانسان إرادته الحرّة كانت تظن — كما يقول — «أنه لا حاجة فى ذلك لوجود الله»[1] . ترى كم يكون هـذا اللوم ظالمـا فاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا إذا كان "كنت" موجّها إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مسئلة الخير الأعلى ، ولم يجعل لله فى أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا فى هذا الأمر الغامض الذى يسمونه الحظ أو المصادفة فى تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية لا لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التبس عليـه الخير بالسعادة مع كونهما فى غاية التمايز، ولأنه أسند الى أحدهما الذى هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) كنت . انتقاد العقل العملى ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة برنى .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة. غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها، فان نفس الفيلسوف العالية قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبته عليه فى أمر الحرية. لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشف عن الأثرة، والتى شد ما يجر إليها مذهب الرغد والنجاح. وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها، والتى لها خُلِقَ طبقا لما طالما كرره فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة. زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة، وكاد يفردها بمزية الاعتماد عليها، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حينا.

بعد هذا الانتقاد الجدّى الذى اضطررت إلى أن أوجّهه اليه لا أكاد أرانى أوجه اليه إلا الثناء.

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا، كما كان شأن أفلاطون، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق، مع ذلك طالما شفّت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءهما غاية. ولولا أن نزعات العبقرى لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلائف من بعده. وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا: لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمنها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة. والفضيلة ذاتها لا تُفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة، كما أوصى به رجال الفلسفة. إنه يقرر للنفس جزئين متميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا العقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هـذا التقسيم بدعة ابتدعها ، بل ربمـا كان قد أخذه عن أفلاطون، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة، فانه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شىء واحد، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهديها، والتى يجب أن تلق اليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للانسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبى . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقـل على الجزء السُّبُعى الموجود فى طبيعتنا، والذى هو محل لسلطان الغرائز والحاجات المـادّية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حدّ الكفاية فى هذا التقسيم ،وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها الينا. وذلك نقص حقيق ربمـا كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التميز الذى قرره حق فى ذاته، وغير جدير بمـا وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص "شلِرْمَاخر" فليست خواص العقـل هى بعينها خواص القلب فمن الحق تمييزهما فى العلم، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حدّ الكفاية مع أنها نظرية جديرة بأن تخطها يمين ماهرة كيمين أرسـطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تُنمو بالتعليم والتجربة، فان الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتياد. ولقد أفاض أرسطو فى تقرير هذا المميز الأصلى للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون. من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الانسان بالطبع. فان الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينمى هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يميتها. ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فان الحجر الذى خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله، لو صُعِّد ألف مرة فى الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضدّ ذلك الانسان، فانه يستطيع أن يغير عاداته الى مايشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للمادة، وكلما أكثر من عمل شىء تعلم إتقانه. ومن هذا كان الاهتمام فى التربية موجّها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمرّ جاريا عليها الى آخر حياته، وموجها الى تعليمه وهو فى سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحرينا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدمنا فى طريق الواجب.

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة: (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل، (الثانى) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبّر، دون أن يتوقع من ورائه نفعا، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميما لايتزعزع على أن لايقع فعله على خلاف ذلك. ولقد اهتمّ سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخران أولى منه بالاهتمام، فان النقطة الأساسية فى علم الأخلاق هى الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة. أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فانه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا.

تلك هى نظرة إجمالية عامة فى الفضيلة ينبغى أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبّق الفضيلة فى العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذى لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هى علل فنائها تبعا لجهة تأثير تلك العلل . فان الانسان بالأكل يحفظ جسمه فى صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن فى الأشياء الأخلاقية، فانها يحفظها المُرون المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفنيها مجاوزة الحدّ إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تحصر فى اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر، لكن تجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعدُ، وإنما هو من التهور، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذى به يخشى المرء كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هى ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فانها هى وحدها باعتدالها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالانسان فى هذا الوضع السعيد الذى يمكنه من أداء واجبه الخاص فى كل زمان وفى كل فرصة . الأفعال والإحساسات فى هذا الصدد على حدّ سواء، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعا للأشخاص والظروف، وتبعا لتنوع الروابط التى توجدها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هى نظرية الوسط المشهورة التى هى من حيث هى مأخوذة فى عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة فى العمل، وإنما كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم حق الفهم[1] .

---

(١) ولقد طعن "كنت" على نظرية أرسطو هذه فى مقدمة كتاب الأخلاق، الترجمة الفرنساوية لمسيو "تيسو" الطبعة الثالثة ص ١٨٧ و ٢٣٣

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور. إنه لشدّ ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمى باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجا الى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشدّ مايعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هى التى لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هى التى لم تسمّ باسم خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ماتنطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها فى روابط اتصالها بالكمال و بالخير لا تكون بعدُ حدّا وسطا تمكن مجاوزته بل هى على ضدّ ذلك مقام أعلى من كل شىء ، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . و إذا كان ذلك كذلك ، فان نظرية الوسط التى أشار اليها أفلاطون من قبل نظرية حقة . من ذا الذى يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجمود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعة الخ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذى هو الفضيلة إنما هى تعرّف ميوله الطبيعية ومحاربتها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى اليها ظلما . أما هى على ما يقررها هو نفسه فهى مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فانها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للانسان من القوة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لايكفى المرء معرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التفاؤل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضها بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها. وقد عنى فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميّز فى الفروق الدقيقة بين الارادة والقصد، والايثار والتدبر، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يجده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعا لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخلٌ فى الفعل أو لم يكن لها دخلٌ فيه . وبالاختصار قد جعل للحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جدا . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالا ناقصا .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستنتج من نظريته النفيسة من النتائج التى تحتملها، أكثر مما ترك أفلاطون يخم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائى الذى مُنح إياه الانسان، ولم يصعد البتة عاليا ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا فى أفعالنا تجر الى المسئولية فيما بعد الموت ، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدّر قيمة هذا الاستعمال . بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التى لا جدال فيها والتى يشهد بها الوجدان ، دون أن يسبر غور مصدرها ، ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها . وذلك إحجام فوق ما ينبغى . ولا شك فى أن هذا الاحجام أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرحا أوسع مما آتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التى يدرسها فى الانسان الى مافوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها إيانا ، والذى مازال هو قاضيها كما هو شارعها . ومن السهل أن يُفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها ، ولكن ليس من الانصاف الافاضة فى هذا النقص ، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات الثناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . وربما كان عقيما فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التى تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام المخالفة لكل ما يجده فيها من الأصول . ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الاعجاب .

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه ، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة ، أو بعبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل . وانى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى "طيوفراسط" تلميذه والمغترف من بحره ، ولا فى "لابرويّر" الذى اهتدى بهديهما ، و بتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاوير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشىء . وأما "لابرويير" فانه يغلب عليه التهكم أكثر مما ينبغى فى وصف الجمعية التى تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد

ضيّق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلائمه هذه المنازع التى تنزع الى الاغراق فى بديع البيان، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شىء صورة الانسان على أن يلتمس صورة قرن مهما كان عظيما، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس فى لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشفّ عن العصر الذى كتبت فيه، ولا عن الأمة التى كتبت لأجلها . بل هى تمثل من الطبع الانسانى جهتيه الأعم والأبقى . ولمّا أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرّب البلى الى تلك الصور التى ليست خاصة بأهل آتينا، ولا بنا نحن، بل ولا بأعقابنا . فان وجوهها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهى كالحق ليست محلا لأن يعتريها الفساد .

ولقد كان فى استطاعتى أن أورد هنا تحاليله للشجاعة وللاعتدال وللسخاء وللأريحية...الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو، وجب أن يُطالَع على الأخص الباب الذى رسم فيه صورة المرىء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمى ولا أكثر موافقة للطبع منه . فى هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه، فاذا وفق المرء فى حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا و يمتحنها على مهل، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفرّط هذا الفيلسوف فى شىء حتى هيئات المرىء الجثمانية لم تعزب عن نظره، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادى، فان أسلوب أرسطو فيما به من المتانة والقوة والصحو ما بالمرىء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفى هذه القطعة

مع أنها ملحمة بيانية لا تجد تعبيرا واحدا بارز الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرىء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلا لشىء من هذا الاعجاب الذى يجوّد هكذا فى وصفه ويثيره فى نفس غيره . وعلى رأيى أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصويرا للمرىء من شأنها أن تشفّ عن سموّ نفسه سموّا كبيرا . إنى لشدّ ما أعتدّ بعبقريته ، ولكنى فى هذا المقام أرانى أقع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امرأ يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كان لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إكبارى لروعة الكاتب ، فانها تتضاءل أمام عينى فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثالا ، ولكنه حقيق أن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبريين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرقهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض فى إيضاحهما الى حدّ أنه يمكن القول بأنه قتلهما بحثا ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطاع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جليا بين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البرّ ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة، والثانية هى التى باسم السلطان الاجتماعى تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب شتى فى كل الجمعيات بلا إستثناء . ففى الأمم الحديثة الأكثر مدنية، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حدّ أن بينت حدود نوعى العدل بعهود مفصلة وعلنية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسى، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانونى .

ولقد سبر أرسطوغور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسى هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسبية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعى أو السياسى ما يجب أن يكونه، يلزم أن يقرّر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التى يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية فى الضبط مع ما فيه من التكلف، فان الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هى نفسها ما بين الأشخاص، وإن المساواة المطلقة التى قد تنحصر فى إعطاء أنصباء متساوية للافراد الأكثر تخالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التى تقتفى آثار هذا الشبح راحتها ونظامها، بل وجودها أيضا . لا ريب فى أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للافراد وما هى ميسرة له من العمل طبعا، وحينئذ يقع كل شىء فى محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد فى التبرّم بهذا الحال، لأن لكلٍّ منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبوها .

أما فى العدل القانونى فلا شىء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم. أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس. فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها. يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعا للنصوص العامة من غير نظر الى المتقاضين و إلا خان الأمانة. لكن نظرا الى أنه لا يستطيع بما به من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدته تلطيفا عادلا. فان الرجل العدل يستطيع فى كثير من الظروف أن يلطف نص القانون برعاية أكثر عدلا من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه، و يصحح خطأه برأفة و رعاية لا يستطيعها القانون. ومثل ذلك فى نظام العدل السياسى يخفف التنسب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة.

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصداقة وهما أجمل كتبه وأشدها تأثيرا فى النفوس. فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقيبا لمعقب ولا زيادة لمستزيد. غير أنى متى قلت الصداقة، فإنما أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ فى هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصداقة، على أن هذا اللفظ لايدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الانواع التى هى الروابط بين الناس. أما فى لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساسا يجمع على الغالب بين شخصين مختلفى الصنف. وأما فى اللغة اليونانية فالصداقة تذهب الى أبعد من ذلك بكثير. إنها تشمل غير الإحساس الذى نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات: من إحساسات الضيافة

المجردة والمرافقة والمزاملة، الى إحساسات الآباء والأولاد، بل حتى اخلاص الوطنى الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التى نمت عندها المشاعر التى من هذا القبيل نموا كبيرا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعنى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه فى درسه .

لقد جَدّ بادئ بدء فى بيان أهمية الصداقة فى حياة الأفراد، بل فى حياة الممالك أنفسها . فان الانسان كائن مدنى الى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكائنات يحبها و يكون محبوبا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التى هى أيضا من الصداقة وهى عربون الوفاق الاجتماعى . ولشدّ ما يساعد الحبُّ على إقامة العدل، بل كثيرا ما حلّ محله وسدّ من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية فى الجمعيات البشرية ، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هى عليه من المنفعة، وربما أمكن أن تشتبه بالفضيلة نفسها فى غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذى يوجب الكلام عليها فى كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير، واللذة، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التى أسست عليها، تودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشد لزوما، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . و إنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكونا . فانه لا بد من الزمان الكافى لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطّدت أركانها باحترام متبادل وتجاريب جدية لا تتغير بعدُ، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النميمة . وفى الحق أن الصداقة

بالفضيلة هى الوحيدة، وأما الأخريان فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون لمرء إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين، غير أنها يمكن فى الدائرة الواسعة التى تشغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فان المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق فى منزلة الصديقين كبيرا جدا ، لأنه فى هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للملوك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التدنيس المجونى أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأنانى على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر فى أن المرء يُحِبّ أكثر من أن تنحصر فى أنه يُحَبّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبغى أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السمو ومن الحقيقة العملية . فان كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين، وأن نسندها الى أزمنة متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يُرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها فى قلب تمدننا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحساسات التى يلهمنا الطبع إياها، والتى لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

يتهى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحا له فى آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصح أن تكون هى الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون فى "فيليب" من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرر أن السعادة الحقة تنحصر بالنسبة للانسان فى شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان، أو على »
« الأقل أن الانسان يعيش هكذا لا من حيث هو انسان ، بل من حيث إن »
« فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسى عن المركب المضاف اليه »
« يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الادراك أمرا »
« قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان ، فتكون حياة الادراك الخاصة حياة قدسية »
« بالنسبة للحياة العادية للانسانية . وما دام الادراك هو فى الحقيقة كلّ الانسان، »
« كانت عيشة الادراك أسعد صنوف العيشة التى يستطيع الانسان أن يعيشها » .
ولكيلا يترك أرسطو على فكرته الحقة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة التى تقتضى لتحققها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، انما هى فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير، وأن السعادة الإلٰهية لا يمكن أن تكون إلّا فعل الادراك الأبدى، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من القول استنتج أرسطو أن السعادة هى فعل التأمل، وأن الحكيم هو الوحيد الذى يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هى فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة، فليس معناه أن فضيلة تفعل فى الخارج ، بل هى

فضيلة تُفكر، ولا تخرج البتة عن حدود الادراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ اذا سيق الى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندريون ، أدى الى آدعاء الولاية ، والى ضلالات الغيبوبة . ولم يقع أرسطو البتة فى هــذه الإفراطات، ولكنه كان يحدو اليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه فى الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل الى أفلاطون الذى لم يكن له منها ولا واحدة ، فى حين أنهم يبرئون أرسطو من أن يسندوا اليه منها شيئا . غير أن الرأى العام مخدوع فى هذا، كما قد خُدع فى غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوّف ، ولكنه مع ذلك أقرب الى أن يكونه من أفلاطون الذى طالما قرّبته العقول الخفيفة فداء لأرسطو، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تنزوى عن الأعمال والواجبات الدنيوية، بل كان يبيّن فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة نَدَر ما تأخذ بنصيب مفيد فى الحياة . وكان يرى عزلة الحكيم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه اذا كانت السعادة هى المقصود من الحياة، وكانت السعادة منحصرة فى التأمل والتفكر، كان لا بدّ للحكيم من التعلق بالتأمل، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه فى هــذا هو أن السعادة توجد فعــلا فى نشاط الادراك أكثر من أن توجد فى أى شىء آخر . لكن لمــا كانت السعادة ليست هى الخير الأعلى، كان لا ينبغى للمرء أن يجود بإخلاص نفسه و بهمة إرادته الى التأمل، ولا الى البحث عن السعادة .

يرى الآن ممــا قدّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هى على الأخص فى معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه آهل بالمشاهدات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون فى الحق . ولكن خطاه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة

من القول فانى أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم فى مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وان "بروكر" لهو أقسى منا فى حكمه اذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيّات الملوك التى عاش فيها، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل، وانها لتشفّ عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة "مقدونية" قد طبعته بهذا الطابع من الدماثة، وأشربته روح الجمعية، كما يشهد به كثير من كلامه فى كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه، ولقد كان "بروكر" يمقت « أخلاق » أرسطو بخلاف "بوسوى" الذى كان ينتخب من أدب أرسطو الى "نيقوماخوس" ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواقية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أرغب فى تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقيين، ولن أطيل القول فيها، إذ أنى لن أتعرض إلا الى مذهب الرواقيين الأول على الحال التى كان عليها فى مهده فى بلاد اليونان . فان الرواقية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك و إياها فى مجرى واحد، فلا يمكن أن تتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواقية .

ان للرواقية اليونانية كثيرا من العيوب، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء. ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذى تدين به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها ومياسرتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط فى الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى،

بحيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ، مذاهب الأبيقوريين الذين يصغون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها أخاذة للألباب . لا ينبغى نسيان أن الرواقية قد نشأت فى عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس بالجمال الحقيق فى جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر فى كل شىء حين أعوزهم العقل الهادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا بأنفسهم فى مهاوى الغلو، لأنهم لم يعرفوا بعدُ أن يكونوا حتى فى الخير على ما يقتضيه الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون فى اللذات التى لم تَعُدْ بعدُ شافية من البدن علة ولا بالغة من العقل مقنعا ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصيّر الفضيلة أمرا لا يُنال ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع المحاسن التى عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانيا ، وإن مثله الأعلى المستحيل المنال الذى ألقوه فى غيابته قد تجرد عن أن يكون على شىء مما يُرغب فيه أبدا . فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحسّاسية لم يبق انسانا إلا على وجه ما . فانه ليس وطنيا بعدُ ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن لا حاجة به لأى انسان يفرّ من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها على نموذجه الذى لا يتأثر بشىء . يفرّ من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة التى يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط . فما هى إلا أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير السامية يسىء فهمها ويعصيها من غير أن يستطيع تغييرها . وإن ما به من الحزن الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التى يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلق اليـه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقيين، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا و إما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم ينكرونه اذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هاتف " دلفوس " . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم، فبق الانسان عنـدهم لغزا من الألغاز يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليـه . وانتحلوا لأنفسهم بسيكولوجية خيالية . وحصروا الادراك كله تقريبا فى معنى الاحساس، وترتب على هـذا الخطأ الأوّل طائفة من الضلالات قد امتدّ أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . إنهم لشدّ ما يعترفون بالحرية، بل هم يُفرطون فى الإشادة بذكرها، ومع ذلك يسلمون أيضا بالقضاء والقـدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ، ثم هم على ذلك يخضعونه الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الالٰهيـة . ان هذه العناية الالٰهية فى مذهب الرواقيين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيّره، والذى رتبته، والذى ربمـا لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء، يدافع عن نفسـه فى هـذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضدّ الشرور المتنوعة التى تنتابه، والتى لا ينبغى أن يكون لها أدنى جزاء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلٰهية، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية انما هى فى أنها لم تضع الانسان البتة فى موضعه الحقيق . إنها لم تمش الى حد هذه السخافات الدنسة التى خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال فى أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتبارات شتى تقية تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشد تدينا ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية فى الحقيقة هو أكبر من الله الذى يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة "كليت" الجميلة . إنه يستغنى عنه فى حين أنه يدعوه . ونظرا الى أنه لن يلقاه فى عالم آخر، يكاد ينساه تماما فى هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطى وعن الحق . لا يطلب الحكيم نقطة ارتكاز إلا فى نفسه بعد أن لم يعرف أن يجدها فى قوة الله القدير . وان التكذيب المستمر الذى يصيبه من تجربته لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التى هو واقع فيها . ان هذا المثل الأعلى — الذى بالغ حكيمهم فى الحط منه بأن وضعه فى نفسه — ليعاقبه عقابا قاسيا على تعسفه، بأن يبق فى مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يغض النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه يخجل منها وهو يقارفها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها، ولا أن يتقيها كلها . فهو من ذلك على منزلق تنزلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة، ولا تنفعه دقة منطقه فى شىء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول فى نفسه: إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل، ويقارف جميع الجرائم، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل الى مبلغها أمجن حيل الفتاوى وأخربها ذمة فى تحليل المحرمات، ولكنها مفهومة معتقدة فى مذهب الرواقيين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك، ولا يمكن أن يعتم ضياؤه . وما دام أن لا وجود له

إلا فى الانسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجنونى نتيجة حتمية للقاعدة، فاذا لم تسلم بها الرواقية، فلتنزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا فى الرواقية ذلك الجهد المستديم، الذى هو كما تسميه هى، إجهاد الخاطر الذى تجعله قانونا للوجود الانسانى . ينبغى أن يتشدد المرء دائما، فان الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال التى لا تكون بجانبها أعمال "هرقول" إلا مثالا باهتا . فى حين أن الفضيلة على حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وإيمان العقل الذى لا يتزعزع، أما فى مذهب الرواقيين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهنه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة ، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك فى نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر ، يشعر به شعورا مشوشا وان كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل فى غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته، فانه يشف عن قوة عظيمة وعن رأى سام فى الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية . إنها انما تستهوى على الخصوص الشبيبة التى لا تعرف الأشياء، لأنها لم تجربها، والتى لها اعتداد مبالغ فيه بقواها، لأنها منها على شىء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقيـة تنبت فى عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تجئ فى ذلك الوقت لتخاطب الجماهير ، فى حين أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة فى الأزمان القديمة، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدى خدما الآن . ولكنه ينبغى

أن يرقى لحال القرون أو العقول التى تحتاج اليها، لأن اعتناقها يستدعى أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم، وأن يغلوا فى أمر الانسان غلوا بيّنا، لأنهم فى ضلالتهم قد انكروا الله أو قصروا فى تنزيهه. إنى أفهم، بل أشاطر الى حدّ معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية، ولكنى أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونيـة التى تضع كل شيء فى موضعه، فلا تخرج الانسان عن مركزه، والتى لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق، والتى هى ألف مرة أقبل للعمل، وأحب الى النفس، وأثبت قدما على الزمان.

***

مذهب "كنت"

بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سيسيرون" ولا على "سنيك" أقتحم عشرين قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاقىّ فى الأزمان الأخيرة. إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التى استعرضناها. وكما صنعنا بمذهب أرسطو، كذلك نصنع بمذهب "كنت". نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقى الذى رتب به أفكاره. لكننا نستعير فقط على أقل قدر ممكن لغته التى ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة، والتى كان شذوذها فى الواقع أمرا لا محيص عنه. ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما «الأسس الميتافيزيقية للأخلاق»، والآخر «انتقاد العقل العملى» لأنهما مرتبطان بعضهما ببعض ومكونان كلا واحدا.

ولقد نبهت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت"[1] اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شيء من علم النفس (البسيكولوجيا) مقتصرا على الاستعانة بالعقل وحده. فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب،

(١) راجع ما سبق ص ٩

وربما ظن أن استعانته بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذى لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغى القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسائله من أين يأخذ هـذه المبادئ التى يريد أن يلزمنا بها، والتى لا ينبغى أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند الى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فاذا لم يكن كل منا يحملها فى شخصه فهى بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يعرض الفيلسوف نفسه الى خطر أنه لا يشتغل إلا فى الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فانه ينبغى الالتفات الى أن وضع مبادئ علم الأخلاق فى مقامات نظرية سامية كهذه يصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها اذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تبق بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبق عقيمة فى الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذى اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل فى باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغى درس مبادئ الأخلاق فى النفس وفى الضمير، حيث تظهر بوضوح تام، وعلى نور يستطيع الانسان أن يهتدى دائما للرجوع اليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أبلُّون". عقل محض أو ضمير، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ اذا كان الجهاز المنطق الهائل الذى ظن "كنت" أنه محتاج اليه لانشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرقاة للتدليلات الدقيقة غير المسلمة .

إن "الأسس (الميتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم الى ثلاثة أقسام . فى أولاها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق الى المعرفة الفلسفية . وفى الثانى يمر "كنت" من الفلسفة العامية الى ميتافيزيقا الأخلاق . وفى الثالث يصل من ميتافيزيقا الأخلاق الى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هي آراء العامي في مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن في العالم أن يُتصوَّر شيء خير على الاطلاق إلا الارادة الخيّرة، ويعني بالارادة الخيّرة تلك التي لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا، بل من الارادة نفسها فقال :

« متى حرم هـذه الارادةَ من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حظٌّ معاكس »
« أو بخل الطبع السيئ، ومتى أكدّت مجهوداتها فلم تصل الى شيء، ومتى لم يبق »
« إلا الارادة الخيّرة وحدها، فانها تزهو ببهائها الخاص كحجر نفيس، لأنها تستمد »
« من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فان "كنت" مع كونه يرى هـذا المعنى للقيمة المطلقة للارادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

اذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفى الواقع أن جميع الأعمال التى يجب على المخلوق أن يأتيها لتحصيل هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أحكم، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحيـة العقل لاستعمال عملى — ولم تكن لتخدع نفسها بالتصدر، مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار

الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هـذا الاختيار وذاك الى الغريزة التى تكون إذن معصومة من الخطأ . فاذا كان العقل إذن لم نُعط إياه ليكفل لنا السعادة التى لا يحصلها فى الغالب . و إذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير فى الارادة، فيبق أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها ، فان هـذه الارادة الخيّرة يمكن أن لا تكون هى الخير الوحيد، ولا أن تكون هى كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذى يجب أن يكون كلُّ خير مضافا اليه .

لأجل إدراك هذا المعنى ،أوكما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيّرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب ،وحلّل هذا المعقول الأعم . فلكى يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فان الفعل الذى يأتيه الواجب لا يستمدّ قيمته من الغرض الذى يوصّل اليه، ولكن من القاعدة التى تهدى اليه، والمبدأ الذى طبقا له اتجهت الارادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل »
« احتراما للقانون، فالاستحضار الذهنى للقانون فى ذاته — وهو مما لا يعطاه إلا »
« الكائن العاقل — ووضع المبدأ الحامل للارادة على الفعل فى هذا الاستحضار، »
« هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذى هو من الرفعـة بحيث نسميه الخير »
« الأدبى » . ولكن ماهو هـذا القانون الذى استحضاره يدفع وحده الارادة الى العمل ، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المنتظرة ؟ يجيب "كنت" بأنه
« ما دمتُ قد نفيت عن الارادة كل الدوافع التى يمكن أن تجدها فى الرجاء فيما »

« كان يَعدُ به تنفيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للافعال ، فانها هى »
« التى يمكن أن تصلح مبدأ للارادة ، أعنى أنه يجب علىّ دائما أن أعمل بحيث »
« يمكننى أن أريد أن قاعدتى تصير قانونا عاما » .

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضع إياه دائما تحت نظره، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز فى كل الأحوال بين ما هو خير وبين »
« ما هو شر، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له » . وإنه لمعجب بتمييز العقل العام الى حدّ أنه مستعدّ لأن يضحّى فى سبيله بالفلسفة التى ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحّى به، لأنه ضرورى ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشدّ، بل ربما أكسبها أيضا فائدة عملية .

تلك هى نظريات "كنت" الأولى، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون الا شرحا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه، فانى لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إنى أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »
« فلسفة لكى يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا، بل ولا ليعرف كيف يصير »
« حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »
« وبالنتيجة ما يجب عليه علمه، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »
« عاميا » . غير أن الرأى العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العامى متى رجع فى تقديره أىّ فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرّد عن المنفعة ، ظهر له هـذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التى يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيّرة التى تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذى حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى فى هـذا الاعتبار . واذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل، فمن البديهى أنه فى أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعتُرض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون فى الظروف العصيبة، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر، فما زلت أقول مع احترامى "لكنت" إن قاعدته ليست صالحة حتى فى هـذا المقام، وإن المثل الذى أتى به هو، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكننى لأخرج من الحـيرة أن أعد وعدا » « لا أنوى إنجازه ؟ » إنى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضينى أن تصير قاعدتى هذه قانونا عاما ؟ » من الواضح أنه لا شىء من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت" : « يمكننى أن أريد الكذب، ولكنى أعترف فورا أنى لا يمكننى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشرّ بمـا يكذب، ولكن المنفعة الوقتية التى تدفعه وضعف النفس يتمالآن على أن يسقطاه فى الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما فى هـذه الاعتبارات ، وفى حسابات المنفعة التى يريد أن ينفيها عن الأدب .

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
« لأنه ماذا ينفعنى من أن أبدى نياتى لأناس لا يصدقون قولى . أو اذا وثقوا بها »
« قليلا ، فمتى أدركوا خطأهم ، يؤدون لى دينى من نفس العملة التى استعملتها ؟ »
وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب . واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة جدا ، اذا صح مع ذلك أن يكون نافعا فى بعض الحالات الخصوصية[1] .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل فرض آخر ، وانى لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا فى الدقة والتعمّق لا فائدة منــه حتى فى الإرشاد الى النزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من ذلك بكثير ، فان العامىّ والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك الأسئلة التى يشتمّ منها رائحة لاهوتية أكثر ممـا يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحـل محله معنى آخر ، وأنه يفعل الخير لخير ليس غير . وفى هــذا يكون أفلاطون أعلم من مؤدّب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير فى قمة العالم المعقول منبها الى أنه لا شىء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هى . فان الله وان لم يكن ليهدينا مباشرة الى السعادة بالغريزة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة الى أصل الخير بواسطة الضمير الذى لا يكاد يخدعنا ، مع أننا لم نكن لنتبعه دائما فيا يوحى به .

(١) ومستندنا ضدّ "كنت" فى ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه فى المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شىء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيسُو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحا ، أراد أن يرق الى أسمى من ذلك فينتقل من هـذه المعانى الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لايزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة. لما أن الارادة ليست دائما و بالضرورة خيّرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائما، قد عنى "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والارادة . العقل يصـدر أوامره التى قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى فى لغـة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التى يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهى التى تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شىء آخر، والأخرى قطعيات وهى التى تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هى أيضا الى طائفتين تبعا لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففى الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرّد قواعد للكياسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفى الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فأما الأحكام القطعية فانهـا القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظرا الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بسيكولوجية، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام فى النفس الانسانية، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلا على الحكم القطعى الذى هو وحيد، والذى لا يمكن أبدا أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائما على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هى قانونا عاما » . صيغة قد استعملها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعى الذى يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنًا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثله فى أنه فى ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحكمى لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغى أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب، ولكن كأنها هى التى تشرع قانونها بنفسها، وكأنها « واضعة القانون الذى تخضع له » هذا هو ما يسميه "كنت" الحكم الذاتى للارادة الذى يعلن وجوده فى دائرة كل فرد عاقل، والذى هو المشرّع العام، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسنّ قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب "كنت" بقاعدته قاعدة الحكم الذاتى الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة، ويجعلها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التى أطلق عليها اسم «المحكومية بالغير» . ومع أنى أعترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكننى أن أسلم بها ، ويظهر لى على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أن الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التى تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التى يمكن أن يضاف اليها الرأى العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدّى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذى يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعدلها حسب هواه . ولا شك فى أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يُخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقيـة ، والى العمايات التى كان يُرجى أن يكون العقـل الانسانى قد برئ منها . فان الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضا مستقلا ، ولقد يعلم الناس فى أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتغطرس ذلك الشارع المزعوم . إنى أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع فى نظريات لا تقـل عنها فى الشذوذ ، ولكن مبدأه هو الذى أوقعه فيها ، فانه اذا كان الانسان فى الواقع شارعا ، فانه يصبح مقياسا لكل شىء ، وينكر على هواه طبيعته وما قدّر له ، ويجهل ضعفه على الخصوص ، ولا ينتفع بعدُ بخشوعه الذى هو ضرورى له ومتمش مع طبعه ، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة . إنى أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه فى باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن أن يعتبره مستقلا ، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى لم يسنه ، والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعى الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج عن الصراط المستقيم ، أعنى خارجا عن الحقيقة ، فانه فى الجزء الثالث من مؤلفـه حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملى" يكاد لا يتكلم إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها ؟ الحرية فى عرفه تعطى الايضاح التام لحكم الذاتى للارادة . ولكنه يتحرّج توقف عن تبريره ، لايرى هنا أنه يمكن التسليم بها حتى يرجع اليها فيما بعد ، وفى انتظار هـذا الرجوع يريد افتراضها ، بل يذهب الى حدّ أن يقول : انه قد يكفى تحليل معقولها ليشتقّ منه الأخلاقية التامة ومبدؤها . ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يغامر فيما وراء هذا الغرض الذى يراه فى ذاته من الجراءة بموضع . ويعترف أن « جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرّة ، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هى من مفهوم التجربة » قد ردّها "كنت" الى أن لا تكون إلا "معنى ذهنيا" حقيقته الخارجية « مشكوك فيها فى ذاتها ، ونظرا » « الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما » « ولا متصورا » ويختم ذلك بأن ألمع إلماما غامضا إلى وجود الله الذى هو فى عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظرى للعقل فى علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأوّل "لكنت" الذى تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سموّ احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثانى الذى هو أصعب من ذلك تفهُّما هو "انتقاد العقل العملى" المخصص لأن يكون تابعا "لانتقاد العقل المحض" فهو يُتم و يوضح أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذى كان قد عقد المعرفة موقتا بيننا و بين مبدأ الواجب ، وحصّل لنا منه صيغة » « معينة » وفى غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التى يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتى ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكد يزيد على أن كرر كل ما ذكر فى الجزء الأوّل . والنظرية الوحيدة الجديدة التى زادها — اذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقرّ قرارها على شىء — هى نظرية الحرية التى عاد اليها . ولكن أىّ رأى له فيها ! فى عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجلّيها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملى نفهم أننا خاضعون للواجب ، فاننا بواسطته نفهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب "كنت" . فليست

امرا واقعيا . واذن ما هى ؟ أليست الحرية شيئا آخر إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطق ! بدون مقتضيات منطق متحرج تبق الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذى يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذى يشهد به الضمير بشهاداته الثابتة التى لا يأتيها الباطل من أية ناحية، يغمض "كنت" عينيه عن النور وينغمس فى غيابات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرض لخطر الإرث الأصلى الذى ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقى بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهى وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للنزاع و"كنت" لا يدّعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرر بادئ الأمر وجود الحرية، كان قد وضح أن وجود الحرية منطقيا ليس أقل ضرورة منه فى الواقع ونفس الأمر، لكان بذلك مفهوما . أما وقد آثر فى مسئلة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما، أمام نداء هذه الغريزة التى يريد مع ذلك آنفا أن يكلفها بسعادتنا، فذلك خطأ طويل عريض. وفوق ذلك يكون إغراقا فى أهمية العقل المحض أن يعطَى خاصة أن يخلق ماهو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خَلْقُ ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لمّا تولد بعدُ اذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التى وقع فيها الفيلسوف، قد انتقمت البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذى أظهره نحوها . ولا يُدرى لأى خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يسائل الضمير. فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلّص من كل شائبة تجربة.

واليك الهواتف التى يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلج ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدننا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشتبه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندركه إلا بواسطة قياس منطقى . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوچيا لأجابته كما يجيبه النوع الانسانى أجمع ماعدا بعض السفسطائيين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حر ومسئول ، وأنه يشعر بذلك فى الأعماق المستنيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذى يرتب له امتيازه على جميع المخلوقات ، وهو الذى يجعل له من الكرامة والعظمة مايدنيه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلّم "كنت" — الذى يظهر بالتحرج فى أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الارادة ؟ فاذا كانت البسيكولوچيا هى التى تعلّمه ذلك ، فكيف ساغ له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذى يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ماهى عنده تلك الإرادة التى ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعدُ إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه[1] .

ولكن علام نُتبّع هذا التدليل ؟ فان خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن ننبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من "انتقاد العقل العملى" . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية رائقة ، أو وثبات شريفة كبيانه الشهير فى الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا فى القسم الثانى المعنون

(١) ينبغى أن يراجع على كل هذا الجزء من مذهب "كنت" مناقشة المسيو ج . برنى ، تلك المناقشة الجلية العميقة : بحث انتقاد العقل العملى ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العملى" . ففى هذا القسم يجب تتبعه ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الحيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال: إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الخيرة ، ولكن يجب بادئ بدء الحذر من الإبهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يكونان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيها ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تجىء كما يقول "كنت" « أنتينوميا العقل العملى » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنتيجة ينهدم أحد العنصرين المكونين للخير الأعلى ، والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحينئذ تكون

الرغبة فى السعادة لايمكن أن تكون هى الفاعل فى قواعد الفضيلة، وقواعد الفضيلة لايمكن أن تكون هى علة السعادة المنشودة . تلك هى الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة مايسميها « مسلمات العقل العملى » أعنى الشروط المنطقية التى يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هـذا الخير غير ممكن فى هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب افتراض وجود باق الى اللانهاية ، وشخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسـية ، بل يبلغهما تماما فى بقائه . إن خلود الروح الذى لايمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العملى . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لايوجد إلا عقل أسمى كائن قدير يستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التى استحقتها غير مقيد فى ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به "كنت" . بل هـذا مجرد مبدأ إيضـاح للعقل النظرى . وأما بالنسـبة للعقل العملى فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو الينبوع الوحيد الذى يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو مايطلبه بل ما يطلبه بالحاح العقلُ العملى — كما يقول "كنت" — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقى فى مبدئه وفى تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للايضاح . يريد "كنت" أن لا تؤتى هذه المعانى إلا قيمة فرضية فقط ، ويلح فى ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسمى كما هى فى ذواتها، »
« بل نقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العملى لخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
« لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »
« ووضعيا ذلك النوع من السببية وهى مالانراه ؟ والأمر كذلك فى المعانى »
« الأخرى، فانه لا يمكن لإدراك انسانى أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »
« مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »
« ليست مفهومات حقيقية » ولكن "كنت" اعتمد أن يخيب الأمل الذى يظهر أنه أحياه بكلماته الأخيرة هذه، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن تعرّف الوجود، وإن من الممنوع أن معقولا فى الذهن يمكن أن يستنتج منه شىء خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلا معقولات أى عناصر أنزل من معقول أعم هو أيضا مجرد عن المادة بلا شك وهو معقول الخير الأعلى الذى يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاق .

ينبغى التسليم بأنه اذا كان هذا إصلاحا يحاول "كنت" أن يدخله على ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) والفلسفة، فان هذا الاصلاح لم يصادف محله . وعلى رأيى فانى أفضل مذهب "ديكارت" وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطق الذى هو على رغم مجهودات العبقرى معطل عن كل قوة، والذى يثير الفوضى المحزنة فى الأفكار العامة . إن التنزل بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا أو مسلمات كما يريد "كنت" أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فانها واقعيّ حيّ لا حاجة به الى الايضاح، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التى يمكن وضعها إنما هى تعرّف كيف أن هذه الميزة التى تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تأتلف مع هذه القوانين ومع العناية الالٰهية التى تتم عليها هــذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لادخل لهـا فى علم الأخلاق، وقد كان أولى "بكنت" من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فان الأدلة التى تُتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هى أثبت من الأدلة التى زعم "كنت" أن يستعيضها بهـا . فانه اذا أمكن أن يقرر بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطا أن المبدأ الذى فى الانسان يحس و يريد و يفكر هو شىء آخر غير المبدأ الذى يغذى الانسان و يحمل الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للمبادئ المختلفــة حظوظا مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو "ديكارت" الى الاعتقادات الثابتة فى "فيدون" أو فى كتاب « التأملات الميتافيزيقيــة » . أما عن الله فانه يمكن أن يحال "كنت" على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . وممـا يسوء بالنسبة "لكنت" أن هذه المذاهب هى مذاهب الحق . فلو أن "كنت" لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبــلُ على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينمى الكنوز العامة للانسانية . ولكن لمـا أنه قد رفضها جميعا، وهام فى عماية الكبرياء، وطمع فى أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا أن يحمل مسئولية السقوط الذى دفع فيه الميتافيزيقا الألمـانية التى افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن "انتقاده". تلك المذاهب التي ستبقى صحيفة من الصحائف المؤلمة فى تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حدّ أنه لايتردّد فى أن يدين المذاهب اليونانية التى هى فى عرفه قد فشلت فى حل هذه النظرية . وإنه ليعنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليلا ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذى يذكره عنهما لينبئ عن معرفته الناقصة نقصا عظيما بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذرا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التى بذلت قبله، لكان قد التزم سبيل القصد فى مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درسا كافيا، لوجد بينه وبينه شيئا من المشابهات الخفية، ولما غلا فى الإشادة بذكر "أبيقور" الذى هو منه أبعد ما يكون، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلا عظيما . إنه ليعجب كثيرا ويحق بمذهب المسيحية فى الخير الأعلى ولكنه لم يفطن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطونى الذى نسى "كنت" مااستفادته المسيحية منه .

وفى الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوّره، بل هى بعيدة عن ذلك كل البعد . فان القانون الأخلاقى — كما يمليه علينا الضمير — لايقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استؤهلت فليست إلا اعتبارا ثانويا، أو بعبارة أقرب ليست اعتبارا يحسب العقل له حسابا . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاقى آخر بأن يعتنقه من غير أن يخشى الوقوع فى إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إيضاحا للقانون الأخلاقى، ولفكرة اضطرار الانسان اضطرارا مطلقا أن لا يحزم فى إرادته ولا فى تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التى يضحّى به لها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذى ينادى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أى » « شىء حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذى » « يرفض بعزة كل محالفة مع الأهواء » . وإذا كان هناك فى قلب الانسان ميل طبيعى، فانما هو بلا شك الرغبة فى السعادة، لأن هـذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى، فينتج من ذلك أن هـذا الميل هو على الأخص الميل الذى يحارب به فينا الواجب، بل يقضى عليه أحيانا، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ فى جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة ما دام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يفطن الى أن ذلك سقوط فى الخطأ الذى نعاه على المذاهب اليونانية، وإيجاد للتماثل الى حدّ ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هى الخير الأعلى، فانه قد كدّر من صفائها بضمها الى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الانسان الى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم: إن الخير الأقدس، الخيرَ الأعلى التام إنما هو الفضيلة التى ندين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات الى ما ربما يتبعها من الأجر، والتى يجب علينا أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليشق علىّ أن أخالف "كنت" فى مسئلة من هـذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة، فانه كان يحس كما كان يقول: أنه « فى تحديد المبادئ الاخلاقية، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى » ولكنى مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع،

ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل اذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه فى هذه الحياة الدنيا . حق أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكنى أقول : إن تلك نتيجة لاتخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الاقتيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فالله وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت فى نظر "كنت" غير تعيسة فى هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مسئلة الخير الأعلى كما وضعها مسئلة عملية ، وانما هى مسئلة نظرية محضة . إنها فى الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبّال الماهر[1] . ولكن متى فُهم القانون الأخلاق كما فهمه "كنت" واتخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا فى هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوض أمره الى عدل الله واحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى فى مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فانها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فانه هو المنقذ الوحيد الذى لجأ اليه فى الخلافات الخيالية التى افترض

(١) أرسطو – الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح مايخشى من الغرق أمرا لا محيص عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشِعَب اللاأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد انحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يغن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن باكثر فائدة من الأول ، فلاح له بغأة ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظر كيف تشبث بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شىء يمكن أن ينجيه إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحدّ عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل وللضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السموّ على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقرية الفلسفية للفضيلة[1] . ثناء صادف محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل للوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتدّ فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

(١) كوزان — ترجمة أفلاطون — دليل فيليب ص ٢٨٠

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيق بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هى الفضيلة فى النفس الانسانية فى ذاتها وفى صفاتها الثابت . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأى ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذى اتخذه بدل الضمير فى هذه "اللابيرنت" التى يعرف كل مسالكها . و إن الخيط الذى يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم فى غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذى يأتى به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شىء من أفكاره حتى الخفىّ منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يحمد سُراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه فى هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما فى هذا الطريق من الشوك بشىء من صفاء القلب الذى يشعر به الانسان عند رؤية شىء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن فى اللوحة التى رسمها "كنت" فعلى الأقل فى روح "كنت" عينه التى هى أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملى » كل ثناء . فانه لا شىء يعادله فى مؤلفات العقل الانسانى إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هى عليه من الرشاقة السامية التى لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلبا أطهر من قلبه ليحببها إلى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التى أداها "كنت" إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة فى المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . وإنى لن أطيل البحث فى هذين الأثرين على الرغم من مكانتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن فى ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية "كنت" حق المعرفة . وعلى ذلك سنلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتابين سيّما أولها فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فان قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات "كنت" . وفيما خلا المعانى التصورية المحضه فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعانى المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التى يقررها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة مهما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر فى هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائية . ولم تكن عبقرية "كنت" تظهر فى أجلى حصافتها ، وأتم دقتها ، وأسد نظامها بمثل ما ظهرت به فى هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع فى هذا الثناء الذى يندر أن يوجه إليه . فان "كنت" مبدع غير مقلد فى كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب فى سبيل تتبعه وتفهمه ؟ وكم من المتاعب عاناها هو نفسه فى سلوك سبيله لعدم اهتدائه بعلم البسيكولوجيا الذى هو الهادى الحقيق ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فان استاذ "كونيكز برج" ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهنته ، قد نفذ فى أسرار القلب الانسانى ، واطلع على المشكلات

الخفية فى الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلألأ من فكرته ، بل من الصورة التى يصورها بها . فاذا أريد تقدير أسلوب "كنت" فانما يلزم الاعتماد فى ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتابين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثانى على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جدا وهو مع ذلك تام قد عززه "كنت" بالتحاليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل "كنت" فى هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع فى أى مؤلف مثل ما كان فى هـذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد فى فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الحجاج الأدبى يدل على شىء من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير بلغة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال فى اللغة لم يكن مطلقا فى غير محله فى الموضوعات التى أباح لنفســه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قشيبا .

وإنى لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : احداهما فيما يتعلق بالصداقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عرّف "كنت" الصداقة التى هى فى رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسـطو كما أحسن هو فى هذا التعريف . ولكن "كنت"

قد وضع المثل الأعلى للصداقة فى موضع من السمو بحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة فى الواقع . ويهزأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"پيلاد" و"تيزيه" و"پيريطووس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت فى غنى عن التنبيه على هذه اللاأدرية التى هى فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « ياأصدقائى الأعزاء إنه لايوجد أصدقاء أبدا » فى حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كتابين من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التى ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للمرء أصدقاء كثيرون فمعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيق[1] ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ فى الرسم فى النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل إلى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعتز برأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدة ملاحظات ظنها لا تقبل التفنيد لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التى بيّنها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة فى غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك فى أمرها . وكل ما تثبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصداقة ، وأنه إما لبرودة فى نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمناء . وهذا استعداد خبيث بالنسبة لعالم أخلاق من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هـذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضدّ من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يتهم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن يأتمنهم على أسراره خوفا من أن يسيئوا استعمالها ضدّ شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقيرة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلصق بحق إلا بزمن معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لاريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يرعاها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فألصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهمه أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقى بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" ان علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حدّ أنه قد كرره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بغاية الشدّة .

إن هـذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدا بالعلاقات بين الانسان وبين الله ، لأنه لم يكن ليعتقد لا فى العناية الإلهية ولا فى خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك ، قد أفسح لهذه الروابط محلا واسعا ، وفى محاورته الجميلة فى القوانين — وهى آخر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألح فى تقرير هـذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما "كنت" فانه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق ، ويظهر لى أن هذا خطأ مبين .

تلك هى أدلة "كنت" :

« إن شكل كل دين — اذا عنى بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد »
« إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية ، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد »
« علاقة العقل بالمعقول الذى يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته »
« أى مجموع الواجبـات نحو الله أو العبادة التى يجب أن تؤدّى له فان محله هو »
« خارج حدود علم الأخلاق الفلسفى المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
« نحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »
« تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدّى حدود المعقول الذى تتخذه من »
« ذلك الموجود . هذا واجب على الانسان نحو نفسه ، فليس واجبا موضوعيا »
« أن يؤدى الانسان واجبات الى موجود آخر[١] ، انما هو واجب شخصى محض ، »
« الغرض منه تثبيت السبب الأدبى فى عقلنا الخاص المقنن » . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعـد من ذلك ، قلنا إن الدين معتبرا فى حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

---

(١) راجع زيادة على قواعد ميتافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العملى المبادئ الميتافيزيقية للأدب ، ص ٢٥١ ترجمة ج "تيسو" الطبعة الثالثة .

إلا التوافق بين العقل العملى و بين مذهب معين .[1] وقد صفّق طرباً " كنت " لنفسه إذ لم يُدخل الدين البتة فى علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

فى مذهب أفلاطون وفى مذهب " ديكارت " أنه إن كانت هناك مسئلة تتعلق ضرورة بالفلسفة ، فهى مسئلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقريته على إيضاح هذه الحقيقة التى هى علة كل العلل الأخرى . أما " كنت " فانه بفضل تحرّجه المنطق المحض ، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه الحكمة ، بل يرفض بديئاً حق العقل المحض فى أن يعرف الله . وينكر فى " ما وراء الطبيعة " هـذا الأصل الأساسى الذى اختلط فى ذهن " كنت " بأصل وجودنا الخاص و بأصل فكرنا الخاص . ثم ظن " كنت " فى معرض العقل العملى أنه يستطيع أن يتمشى الى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً ، أو بعبارة أخرى أمراً فرضيا ضروريا للايضاح المنطق لمفهوم أخلاق . أعنى أن " كنت " الذى لايجرؤ أصلا أن يجزم بوجود الله باسم العقل النظرى لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم " العقل العملى " . فالله اذن مجرّد معقول لا يحمله الانسان فى نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الانسان مع نفسه . ومتى رُدّ الله الى هذا الحدّ لم يكد يكون له أى حق فى عبادة الانسان إياه . ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه الشهيرة .

عبث أن يطلق " كنت " اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التى يفرضها الله على الانسان ، أو بعبارة أولى — ليبق متمشيا مع نظرية الاستقلال — الواجبات

(١) وقد وضع " كنت " هذا التوافق فى كتاب خاص « الدين فى حدود العقل » ترجمه الى الفرنساوية المسيو " ترولار " وقد ترجم المسيو " بوبى " و " لورتى " مختصره المنسوب أيضاً الى " كنت " .

التى يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التى تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذى لا نهاية له ، والذى منه يتلق القانون الأخلاقى الذى ينبغى أن يهديه ويجعله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يَشْرَك "كنت" فى تحرجاته إلا إذا شركه فى كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقرّ بأن الانسان يعترف فى عقله بقانون أخلاقى يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان بخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شىء! تناقض بين . فان الانسان متى احترم القانون الأخلاقى هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شىء من الاعتراف بالجميل لذلك الذى مكننا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على «العقل العملى» الذى يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس بجانب العبادة الخارجية التى ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفا لها . وعبثا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذى يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر. ألا إن مذهبا يتعرض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذى يعيش فى وسطه، وأنه خشى الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعى، ولكن "كنت" لا يتزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل . فانه يؤوّل الدين المسيحى على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهجم على الدين الى حدّ ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مداه . وقليلا ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة فى هذه المواد، كما قرر ذلك فى تآليف شتى، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا . ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذى يختص بواجبات الانسان نحو الله . ويتركنا حينئذ أمام الله لا تحركنا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال . وإنى لا أتأخر عن أن أعيب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير فى سلسلة مذهبه الأخلاقى، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء « العقل » الذين ينعون عليه أنه مجرد عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفته ومحبته . وتلك احدى النتائج السيئة التى تنتجها لا أدرية "كنت" .

بعد « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » أقتصر على ذكر رسالة عجب فى البيداغوجيا آسفا على أنى لا أتناول من أمرها الا ذكر اسمها . ذلك « كتاب من ذهب » كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية[1] .

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذى نحن بصدد دراسته على الخصوص . لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" . بل هى ملخص دروسه مصدق عليها منه، وقد ترجمه الفرنساوية المسيو ج . تيسو، وشركه ابنه الشاب فى جزء من الترجمة . وطبع فى باريس سنة ١٨٥٤ فى الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق .

أفلاطون فى «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا النحو ليس هو الغرض الذى قصد اليه "كنت"، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التى تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق "كنت" . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلى محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هى ميدان الاكراه، أما الأخلاقية فهى على الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال. جميع الواجبات القانونيـة يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائمـا واجبات قانونية .

فاذا كان "كنت" يجعـل القانون تابعا لعلم الأخلاق، فمن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعذر الحيرات العسيرة التى تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسنّ لها خططا أحسن ، ولا ييأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة فى زمانه قد تضاءلت الى حدّ التوقف الأفلاطونى . ولكنه يتدخل شخصيا فى الأعمال العمومية لعصره، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم فى الوقت الذى كانت فيه حرب ثورتنا (الفرنسية) تصلى أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التى تترتب على احتجاجه غير النافع الذى يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التى يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وان كانت فى الحال ليست مقبولة فى العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحه عقيمة ، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغى أن تنظم الأمة سلوكها فى كل مملكة على قواعد الأخلاق « والقانون كما يجب على الممالك أن ترعى هذه القواعد فى علاقاتها المتبادلة مهما « يكن من تمويه الاعتراضات التى تستنتجها السياسة من التجربة . وحينئذ « لا تستطيع السياسة الحقة أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم « الأخلاق، فانها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا « معقدا . إن الأدب يفك العقدة التى لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار « حقوق الانسان مقدسة ولو ضحى فى ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن « فى هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركع « أمام الأدب » .

لقد أعلن "كنت" هذه المبادئ القويمة منذ ستين عاما (سنة ١٧٩٥) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم فى هذه المدة، ما أبعدنا الى الآن عن الغرض الذى ترمى اليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأمم لم تتلق بعد دروسا قاسية . ولكنى أحوّل النظر عن هذا المشهد، وأعود الى علم الأخلاق الذى تركته لحظة، اقتفاء لخطوات "كنت".

من التحليل الذى أجريته آنفا على مؤلفات "كنت" الرئيسية يمكن أن يرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمها . فانه درس بادئ الأمر العقل فى ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبى ، وعن كل تطبيق عملى . ثم درسه فى تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم تتبع العلم فى أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفا بعض الطواف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصا دقيقا فى أبعد أصوله ، وفى مبادئه الخاصة ، وفى نتائجه . واستمر يتعاطى قصدا هذا العمل الطويل فى مؤلفات عديدة من غير أن يتحوّل لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح فى أن جعل علم الأخلاق علما كاملا ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطا شافيا ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منهارة فى لا أدرية « العقل المحض » فانه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذى كان بحاجة اليه . ولقد كان فى الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلا وأشدّ بهاء ، ولكن ليس فى الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوّة . إن فى أسلوب "كنت" من التقعر والقبح ما ليس سائغا حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائى الذى يضر بنشر الحق ربما كان ضروريا لعبقريته فى اكتشافه . واذا وضعنا جانبا محاورة أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب "كنت" فلو أن "كنت" سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلّفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فانه هو وحده الذى يعلم الأدب حقيقة ، فى حين أن الآخرين إما يقرّرونه وإما يوحون به . وإنها لدراسة شاقة حقيقة يجشمنا إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فان من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزاء الذى يصيبه يفوق كثيرا المشقة التى بذلت فيه .

انتهى بى الكلام على "كنت" .

اذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حللت أفكارهم ، فانى لا أتردد فى أن أضع أرسطوطاليس فى الصف الثالث و "كنت" فى الثانى وأفلاطون فى الأول . إن القياس الذى قست به هذا الترتيب بسيط جدًا : إنه قياس الاعتقادات التى أيدها كل واحد منهم ووضحها . فانى لا أنسى فى أرسطو نظرياته العجب فى الفضيلة ، وفى الحرية ، وفى العدل ، وفى الصداقة . ولكن أرسطو قد انخدع فى غرض الحياة نفسه ، إذ افترض أنه السعادة ، ولم يعتقد فى مستقبل الروح ، ولم يقل شيئا على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح فى مذهب أخلاقى . أما "كنت" فانه لم ينكر أى معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانسانى . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاقى الذى لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التى وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبتها فى أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريتسيزم » (تحديد الفهم الانسانى) أو (إقفال باب الاجتهاد) أشد استحياء فى علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة فى علم الأخلاق نفسه . وإن «العقل العملى» لا يبيح لنفسه إلا إصدار أوامر مبهمة تحت لا أدرية العقل المحض . فى مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الالٰهية هى أمور أولى بها أن تكون ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعده عن تلميذه وعن مُنافسه ! إنه فيما عدا شيئا من الغشاوة على الحرية لم يفته ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانسانى إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكنز؟ وأى مبدأ جديد اكتشفوه؟ وأى إيضاح فات قريحته العبقرية فاشتغلوا هم بتقريره؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقا ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثا أسائل القرون، فانها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اغترفت وما لا تزال تغترف من ذلك الينبوع الذى لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم فى الثلاثة المذاهب . فى الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذى يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فانها سواء أ كانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هى التى تضبط السلوك حتى فى وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى فى الطبائع الأكثر خشونة والأكثف جهالة هى القائدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائما إذا كانت رديئة، وأحيانا ينبغى أن يُفضح أمرها وأن تُنتزع من الظلام الذى تختفى فيه كما انتزعها سقراط من "غرغياس" "وبولوس" و"ڤلّيقليس" . ولكن هذا لا يقلّل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فانها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها، ويكون من التناقض البين أن تتصوّر موجودا موصوفا بالعقل يستطيع أن يخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آخر ما يُهتم به فى علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذى وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتا . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط فى هذه المعانى .

أضف الى ذلك أنه هو الأول فى الترتيب الوجودى، كما هو الأول فى العبقرية، وأنه إذا كان الخلف مدينا له بشىء كثير، فانه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشىء قليل . فماذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذى استطاع أن يزعزع ما أسساه من هذا العلم الذى قد جاءت المسيحية فأقرّته

وختمته بخاتم الله ؟ ينبغى أن تعترف حكمة عصرنا هـذا بأن كل مالدينا مغترف من بحر الفلسفة اليونانيـة ، وأن اغريقية نفسها التى هى من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانسانى ليس لديها أدب أجمل ولا أطهر من هذا الأدب . وليس من شأن هذا الاعتراف أن يخجلنا ، فانه لاينقص شيئا من قيمتنا التى زادتها المسيحية ، ولكن من الواجب الذى يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يجزى بالشكر جزاءا وفاقا ذلك الذى أوجده . قد يأثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها ، ويضاعف ذنبه عظم الخيرات التى نسيها . إن الاعتقادات لتؤثر فى الجمعيات كما تؤثر فى الأفراد سواء بسواء على الأقل . وإن التمدّن الحديث الذى يحق لنا أن نفخر به لا يكون ما هو اذا لم يفكر أبدا فى طبع الانسان وفى كرامته وفى واجباته وفيما قدرله على مثال ما فكر أفلاطون . واذا نظرنا الى الأشياء عن كثب ، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما فى الاعتقاد ، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرّب "كنت" ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان "بيركليس" .

مادام تاريخ العقل الانسانى لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثنى فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدّر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة . ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش فى هذا الجوّ الصحو ، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره ، وعلى رغم الفروق التى أريد أحيانا تقريرُها بين المسيحية وبين الوثنية ، قد أحسسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة . فقديما عدا التقدّم الذى أتى به الزمان ضرورة فى الأجناس التى نحن منسوبون اليها ، لا نكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء . إننا لا نزال نعيش عيشهم . ومهما اجتهدنا فى أن نقارن بيننا وبينهم ، فان كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزانا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدا، ولأننا فى الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة . إن علاقات الانسان بأمثاله، وبالطبيعة، وبالله هى تقريبا بعينها. إنها قد تحسنت، ولكنها لم تتغير البتة . فان الانسان فى كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التى هو سيدها، وليعبد الله الذى خلقه، وليتمتع بالحرية التى خلق لها.

ولكننا كلما جوّدنا العلم بالماضى السابق على الجاهلية والذى ربما تولدت هى عنه، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التى اعتبرناها ملكا للانسان على الشيوع — هى الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا . فان من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر، ولكنها مخالفة لها جدّ المخالفة . إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان، وإن المؤلفات التى أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهى تناقض بيّن المناقضة المبادئ التى يظهر لنا أنها أساسية جدا وبديهية للغاية، فانهم أنكروا كل شىء، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الانسان، والحرية، وتجرد الروح، ولطفها، ومستقبلها، وما قدّر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذى منه خرجت واليه تعود، بجحدوا وجود الله الذى لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم، والذى لا يجدونه ضروريا لفهم الطبيعة التى يخافونها، ولا العقل الذى ينكرونه، ولا الحياة التى يكرهونها . بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الانسان حدّ أن يميز بين ذاته وبين المادة التى يعيش فى وسطها، فتنزّل الى مستوى البهيمة، بل الى أنزل منها، مختلطا بالعناصر المشوهة المجرّدة عن كل نظام، واعتقد نفسه خاضعا الى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يجرؤ أن يطلق عليها أى اسم كان . فلم يشعر بشىء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن لخلاصه إلا بنفسه، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرّب لها من القرابين، وبما يتزلف لها بذلك الانتحار، وذلك ليس من الانسانية فى شىء .

يُرى من هـذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التى ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التى جرت فى انكلترا وفرنسا وألمانيا .

اذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هى من أعمال بعض فلاسفة منعزلين فى غيابة اعتقادهم الشنيع، فانه يمكن أن نلزم عنها صمتا مزريا، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر اليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التى اعتنقتها هى آهل أصقاع الأرض، ولا تزال تعتنقها الى الآن بحدة لايطفأ لهيبها، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوّها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء هما النحلتان اللتان تنتحلهما خير البقاع فى آسيا، فهما على قدمهما لا يتزعزعان، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدأين — اللذين هما فى نظر هـذه الشعوب أكثر بديهيـة من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن يبصّر الانسان بطريقه فى هـذه الحياة «وهى التى ليست إلا ركاما عظيما من الالام» . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليوقعه فى أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبلس ، وإنه ليُعتبر سبة للمذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتى على هذه الذكرى مهما كانت مؤلمة ، لكى يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بأضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدّن قد وقف عند الحدّ الضئيل الذى وقف عنده فى آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، واذا كان على ضدّ ذلك قد ارتقى بين ظهرانينا الى هذا الحدّ الذى هو عربون على ارتقاء أزهر . اذا كان كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى عُلا لم تصل هذه المذاهب التى فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجميل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التى كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! واذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا نزال نراهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغى لنا أن نسديه إلى هؤلاء المربّين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت فى تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها فى تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نتناساها أحيانا ، وأحيانا ميالون الى انكارها . ولكن اليوم الذى فيه — بفرض المحال — تفقد ميراثنا الاخلاق عنها ذلك يوم الشنار والخراب . لقد كان حسبي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب " كنت " لولا أنى أرى من الضرورى أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هى أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأننا فى الحقيقة نجد فى "كنت" ما وجدناه فى أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير الانسانى مع تغير الصور — مع كونهما فى طرفى الزمان . فإذن تكون هذه المذاهب حقة، ويكفى القلب المخلص أن ينزل فى أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقى الذى أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فاننا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك، إلا أن تتسرب اليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفا من العقاب الذى يهددها . فماذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون، لا أقول فى كل قسوته، بل فى كل شدته النافعة . كيف يتخلص الانسان فى هذه الحياة وفى الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلّم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكوّن التربية قلبه، فما هو النظام الخارجى الذى يجب عليه اتباعه، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهذبها .

تلك مسئلة عملية بلا شك، ولكن العلم يفرط فى حق ذاته ان لم يتعرض لحلها، فاذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة، أوشك أن لا يستحق درسنا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و "كنت" بالتربية التى يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالا تاما . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه فى « الجمهورية » وفى « القوانين » وخصص لها أرسطو كتابا كاملا تقريبا فى « السياسة » وعالجها "كنت" فى « انتقاد العقل العملى » وفى « المبادئ الميتافيزيقية للاخلاق »

زيادة على ما أفاض عنها فى المؤلف الخاص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقى »[1] . و إنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين والتعليم . و إنه فى هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن تتعلم ، فانها إما هبة من الطبيعة ، و إما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما "كنت" فهو على ضد ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يُتعلم . على أن فكرة أفلاطون فى الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نبهنا اليه ، وإلا لما عُنى بالتربية — وهى ليست إلا تعليما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما "كنت" فلم يناقض نفسه فى هذا الموضوع الذى هو فى نظره متمم ضرورى للعلم . و إنى ذاكر هنا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتى تؤيد النصائح العتيقة بتحويرها إياها .

ان "كنت" بتقديره طبع الانسانى تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المجردة » كما يقول ، له فى النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر ... الخ . و إنه ليكفى الانسان على رأيه أن يبيّن له الواجب فى كل صفائه مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعرف به ويخضع له ، لا فى أفعاله فقط ، بل فى نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على »
« خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصح التى »
« لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل العملى يقابل التنميط الذى يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض . راجع ترجمة المسيو "تيسو" المجلد الثانى ص ٣١٢ وما بعدها .

« المحض فيصبح القانون مكروها بل محتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
« ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نسلب تماما »
« من عقلنا فى أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات »
« عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التى قد تصدرها علينا المحكمة »
« الداخلية بالاستمتاع باللذات التى يربطها قانون طبيعى أو إلهى مسلم به عندنا »
« بعملية البوليس الأخلاق الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التى »
« تحملنا على الفعل » ، فما هو إلا أن أجاز "كنت" من أجل إصلاح نفس جاهلة أو ساقطة أن يستعمل فى حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية و إما خوف الخطر . ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاق ، وكشف القناع للنفس عنه فى أكمل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة »
« لأجل تأسيس الخلق ، أعنى الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ، »
« ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية » .

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذى يجب اتخاذه فى تعليم الأدب أو علم الأخلاق ، سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة يراد تعليمها أو تقويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ فى العمل البتة ، كما حققه الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . ويقيم الدليل على ذلك الاهتمام الذى تثيره فى المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التى تقع على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تنورا للحكم عليها بالدقة والضبط . وان "كنت" ليعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهـذا الميل العقلى الذى يجعلنا نجـد لذة حادة فى بحث المسائل العملية التى تعرض لنـا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعودوهم بأمثلة منتخبة من التاريخ تمييز القيمة الأخلاقية لحودادث منسبة بعضها الى بعض، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصى على الدوام بأن يعفوا من مطالعة « تقاريظ الأعمال » « المدعى أنها شريفة، ومجاوزة حدود الأهلية والاستحقاق، التى تحويها كتاباتنا » « الشعرية، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصى برد كل شىء الى الواجب ليس غير. إنه فى الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا ينال، لا يُنجب إلا أبطال » « قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خياليـة يتحللون من الواجبات » « العادية للحياة التى صارت فى أعينهم عديمة المعنى » . وإنه فى تحرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاق بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيـه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير فى هـذه التوجهات الهائجة الوقتية للنفس التى لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية فى خمولها العادى، ولا فى تلك الإحساسات التى تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاق للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز فى الأمثلة التى يُحمل على مناقشتها، أنواع الواجب المختلفة جوهريها وعرضيها، والنيات الحقيقية للأفعال التى تمت أو لم تتم فى نظر القانون الأخلاق . ثم عند ما يعلِّم التلميذ بعض الأحيان تجرد الارادة التام، يُلفت نظره الى ما لديه فى نفسه من هذه القوة الداخلية التى تسمى الحرية[1]، والتى تسمح له هو أيضا، كما سمحت لعظام الرجال

[1] نظرية الحرية هـذه التى هى النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها، التى سبق لى أن قدمتها فى صحيفة ١١٣ وما بعـدها، والتى تسلخ الحرية من مفهوم القانون الأخلاق لتجعلها مجرد أمر مسلم به أو مجرد أمر فرضى .

الذين يعجب بهم « أن يتحرر تماما من نير الميول التى ليس واحد منها ولا أعزها »
« يؤثر فى نية لا ينبغى أن تصدر إلا عن عقله وحده » . إنما يُقرّ فى القلب احترام الذات الشعورُ بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذى يجعلنا نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسى ، فانه لا يخشى من شىء أكثر من أن يجد نفسه مذنبة فى نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »
« وكرامته وشرفه فى وقت معا ، فلن تصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »
« تشترى بالثمن الذى تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى نافعة لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مزاولة التقوى والصلاح الأخلاق تستدعى استعدادين قلبيين : أولها الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذى يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفى الغالب ليس للفضيلة وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . اذ تنبغى التضحية بكثير من لذات الحياة . وقد يُحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعض عنه بأن تضع لذتها فى موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذى يثبّت عزيمتنا فى تعاطى الفضيلة هو مبدأ رواق : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليفها » . وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة سلبية لا يمكن أن تشعر بوجودها الذاتى . بل ينبغى أن يكون هناك شىء ايجابى يحصّل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للانسان الفاضل . وهذا معنى يشرف به "كنت" مجانا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هـذا الرضا الذى يقترن بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهيئه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكراه ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنق » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضـيلة هما النقطتين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاق الذى يتصوره ، ويريد أن يتقدم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاق لا ينبغى أن يعلّم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلّم على انفراد وككل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التحرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الايمـان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغى أن تتلقاه لم تكن قد مرت بعدُ بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الانسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكراه ، والى الالزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب » [1] إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" — المبادئ الميتافيزيقية للاخلاق — التمبط ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . تيسو الطبعة الثالثة وص ٤١٩ من البداغوجيا .

التقوى التي يوصى بها ، فانه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمى أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الانسان نفسه ، وليست من الفضيلة فى شيء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الديني ، والتي لا تقتضى دائما الندم على ارتكاب الخطيئة ، والتي لا تحل محله مطلقا لا يمكنها أن تنتج روح الرضا الذى يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاقى لا ينحصر إلا فى الظفر المعتدل الذى يكسبه الانسان على شهواته الطبيعية ، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية فى الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الانسان حازما وشجاعا « يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة فى الخطر » .

تلك هى نصائح "كنت" فى جوهرها ، وإنى لأحترم فيها حكمتها البالغة . ومن التعسف التصدّى لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاحها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريبا من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أولها ليفوق الثانى كثيرا فى الأهمية ، لأنه يختص بالنفس ، فى حين أن الثانى يتعلق على الخصوص بالعقل . ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب اذن على الأخلاقىّ وهو مشتغل بالأطفال أن يوجه نظره الى أهليهم ، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هى واجب . وإن "كنت" يغلو حينما يقول : إن الانسان ليس إلا ما تكون التربية[1] . ولكن مما لا جدال فيه أن الانسان لا يمكن أن

(1) يمكن أن يكون "كنت" هو الذى اتخذ صيغة قاطعة كهذه . ولكن ما ينقلون عنه ، فى رسالة البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عينه ص ٣٢٥ — ج تيسو .

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أتمت التربية الأصول التى فطرته عليها الطبيعة . وفى هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم فى إهمال تربية أولادهم إلا اذا كان فى إمكانهم أن يقولوا فى أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدّمونه عادة من أدلة التنصل من المسئولية ، ولكن هذه سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تخدع نفسها وتخدع الأغيار ، لا حاجة بنا الى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربيــة الأثر التام فى الانسان . قلّ من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المرء لورثته ثروة يجوز أن تخرج من أيديهم دائمـا على رغم الضمانات الاجتماعية التى تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا الميراث الأخلاقى الذى يعلمهم التصرف بحكمة فى الثروة متى وضعوا اليد عليها ، وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هى فى غاية الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الألباب لا يفهمونها حق فهمها ، ويظنون أنهم فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا الى أولادهم سعة مادية طالمـا كدّوا فى تحصيلها . أما الثروة الأخلاقية فهى عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة الى الطبع والمصادفة . على أن هذه الثروة هى أقل من تلك فى أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة تكفى فى تحقيقها للأولاد تحقيقا لا تتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب "كنت" اذ يقول : « اذا تدخّل موجود أرقى منا فى أمر تربيتنا ، فلسوف يُرى اذن الى أى « مستوى يبلغ الانسان » ولكن من غير إرسال النظر الى مثل هذا البعد ، ومن غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا فى العائلات ينتج فى الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هى السنوات الفاصلة فى حياة الطفل، وهى انما تمضى بين ظهرانى العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال فى السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكوّنت تقريبا، وعادات متأصلة فى النفوس والقلوب، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التى تسيّر الحياة الأخلاقية، بل التى ربما تعيّن الميول الخاصة بالعمل فى الحياة، فان الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء باصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثانى من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر فى هذه النفوس اللينة، وعلى أن لا تتسرب اليها أية عادة خطرة بالنصائح غير الناصحة . ولا شك فى أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات، ولكنه يستطيع أن يؤثر فى كل أنواع العناية بالإشراف الذى يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . واذا جاز تقسيم الوحدة التى يكوّنها الزوجان، جاز أن يقال : إن الأم هى مربية الولد منذ أيامه الأولى فى الحياة، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذى يتحلل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفرّون منه هم مسئولون عن الشرور التى يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغى الالتفات الى أن هذه المبادئ التى يظهر عليها أنها آثار عقل فى غاية القسوة هى أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامية . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا فى أنفسهم : إن التربية الطيبة هى أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عامة . أما فى العمل اليومى فان الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذكر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هى التربية الطيبة الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هــذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هى تلك النفوس التى فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب؟ إن الحقيقة المؤلمة هى أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاق، فمعنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجّه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان مالهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتلّ بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التى لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيق ، فإن إرشادات الأب هى دائمـا عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى، وهى أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدًا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جدًا أيضا . وحينما لا يمكن تفهيم المبادئ لابد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منهـا الطفل زمنا طويلا قبل أن يدركها ، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضـعة الى قواعد، يحسن أن يعدّ الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هى الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذى تصيره العادة عديم الفائدة، ويقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سنيه الأولى قانون السلوك بلا تذمر ولا ضعف، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو فى حاجة اليه فى المستقبل، ويحسن أن يجمع له هذا الكنز من حيث لا يشعر، فان الجهاد المستمر — الذى يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موفقا — هو دائما شاق جدا، وبديهى أن الطفل لا يتهيأ لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء. فاذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمنا طويلا، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصير خادما قويا للواجب. فبدلا من أن يقوم به حق القيام يحرف به ان لم يفر منه ولا تصير حريته متى بلغ سن الاستمتاع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم.

ولما ان الحرية فى الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضيعة بحملها على طاعة الأوامر المعقولة. فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها، خصوصا متى كان الآمر هو الأب أو الأم، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحيما وطبيعيا إلا متى علمته العصيانَ سلطة هوى طاغية. إن أكثر الأطفال سلس قيادهم، فان حياءهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة، وأكثر مايكون جماحهم من خطأ الأيدى غير البصيرة التى تقودهم. لقد صدق "كنت" فى أن احدى النظريات الأصلية للتربية هى أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع، وبين استعمال الحرية، فان الأمر بصدد كائن حر عاقل يراد تكوينه بالتربية، فيكون قد أخطأ الغرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا الى عبد. غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم، فانه اذا عُنى بجعل الطفل يرى مربيه خاضعا للقانون عينه الذى

يأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكنه أن يلمح السبب الذى يحمل أساتذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشدوه اليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكنه أن يفهم أسباب السلوك الذى يأمرونه به، لزم تبيينها له وايجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر. فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه. على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون. وكلما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية، كانت أسهل تناولا وأربى فائدة، فينبغى الاحتراس من مضايقة الأطفال، وهذا لا يمنع من شغلهم، فان التحقيقات المتقعرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذى يخوض فيها، وعلى الواجب الذى يتصدّى لتقريره. فى وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تنبيهات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف ينتهز الفرصة، والى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئا من الجد.

اذا كان الواجب أن يكون المربى شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكييفه بأسهل من تكييف العقول، فان المادة أحسن استعدادا من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضا كما فى البقية ينبغى دائما أن يكون الالتفات موجها الى الغرض الأسمى للحياة. اذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين، بل ولا رجال أقوياء البنية، بل الأمر بصدد تخريج أناس فضلاء. إن قوة البدن نفيسة، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد فى الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللازم[1].

[1] ر. رسالة البيداغوجيا، ص ٣٧٧ ترجمة ج. تيسو.

إنه يرى أن الجمباز يعوّد الطفل النظام ، وأن فى تقوية البـدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغى تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية فى الأخلاق لأن المشقة هى ههنا .

لمـا أن الانسان مركب من عنصرين متضادين، أحدهما يحكم الآخر، وهو الروح القائمة على البدن، لزم أن تصير هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولمـا كان الجسم لايستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح، فكلما كانت حركاته سريعة ومنتظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها، وكلما كان الجسم منتظما كان مطيعا . ان القوى التى يكسبها الجسم، كما أنها تفيده ، تفيـد أكثر من ذلك الملكة التى تكسبه إياها والتى تستعملها . ومن هنا يجىء أن التمرينات البدنية متى أحكم تدبيرها، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التى ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية، وصيرت الخلق نفورا قاسيا، فانمـا يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شىء، أو من الإفراط الذى يشوهها . فاما اذا الزمت وسطا قيما وسُيرت بتمييز وقوة معا، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يغفل هذه الأزمة المخوفة التى تفصل الطفولة عن الشـباب ، والتى فيهـا يفقد المراهق دائمـا على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلة، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحـال فى هذا الدور أن يلتزم فى حق الشاب صمتا لا يؤدى الا الى استفحال الشر . وربمـا ظن

" كنت " أن رأيه الشخصى هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن فى أمر التربيــة بأنه لا بد من المفاتحة فى هذه المسألة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم فى هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وانى أقرّ هذه الصراحة بلا تحفّظ ، فانها قد تؤدّى فى الواقع الى النجاة . ولكنى أكمل هـذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفى تنوير الشاب ، بل ينبغى مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التى تشتد فى مهاجمته . إن فى التمرينات البدنية فى هـذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فانها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقوّيه بتحويل الهجمات عنه ، وتفرّق القوى التى يمكن أن تقهره ، وتشاطر بجزء عظيم فى الظفر الذى يصـير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائمـا إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة وبالتربية أعنى الجزء الأوّل من النمط الأخلاقى . والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة فى وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، و إنى أتخذ مع " كنت " قولة الرواقيين ولكنى أوضحها توضيحا أكثر مما فعل .

من البيّن أنه اذا كان الطفل قد ربّته العائلة أوّلا ، ثم المعلمون ثانيا على القواعد الطاهرة المتينة التى أوصى بها الحكيم ، واذا كان قد عُوّد باكرا القانون ، وشُدّ ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمـل مخلصا بالنصائح التى تلقاها ، والتى أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليـه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشىء القليل ، واطرد حظه الأخلاقى مستقيما مهما كانت العوائق التى تعترضه ، من غير أن يستطيع شىء أن يحوّله عن مجراه . فإن إحسـاس الخـير يكون قد تأصل فى قلبه ،

و إدراك الواجب قد وضح لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع الانسانى أن لا يسقط بعـد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى الرذيلة ، و إن المثابرة على طريق الخير أيسر من التولج فيـه ، ومع ذلك لا ينبغى أن يغيب عن النظر مالدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقيقه من تصور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسـباب التى يسعى لبلوغها ، تعرّض لخطر الزلل وان كانت نيته تبق دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن يمل ذلك أبدا . ينبغى أن يسأل المرء قلبـه ، وأن يسبر غوره فى كل أعماقه المظلمة التى لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المتنبهة المخلصة ، ففى كل فعل له من الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ، ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يُعِدَّ نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سـلطان إحساس غلا فى حسن الظن بالانسانيـة أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخلُ فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهـذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البديهى أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسـير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة حقيقية إلا بالعلم أولا ، وبعمل مطابق للعلم ثانيا ، و إلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرّفها كما كان يريد هاتف "دلفوس"[1]. فى هذا تنحصر الشجاعة الأدبية التى يتكلم عنها "كنت" والتى يضعها العامى غالبا فى الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه . واذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشىء مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضدّ من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذى يتحقق غالبا بتعاطى الفضيلة مهما قيل فى ذلك . فان الأمل فى نيل الحمد والثناء ، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم وينصح ، فيلزم اذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقنع بمحاسن الزهادة وان كانت هذه المحاسن هى وحدها التى تُسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكلّ مجهودات النفس ، فمتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطيع بعدُ أن تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التى لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهاد المستمر من جانب الارادة ، بل هى ملاحظة ألصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تُمثل القانون الأخلاقى .

---

(1) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافزيقية للأخلاق ص ٢٤٦ "بَرْنى" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجمال" ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الانسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفى هـذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شظف العيش ولا تكن عبدا » « للرغد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإبهام . فان الشىء الأساسى انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهى أن لا يخلق الانسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدينت العيشـة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتتت النفس وضعفت فى جم من الروابط الصغيرة التى تقيدها وتصغّر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولا عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقا أكبر ممـا يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن إيضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بهـا الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التى تستهوى الآن نفوسنا وتصغّرها . بل كانت معوّقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التى يُسمعها الواجب صوته أكثر عددا وأشدّ طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلق بنفسه فى الجناية . إفراطان مع تغايرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يمضى البتة من الترف ليصل الى الفضـيلة . وكلما قلّت حاجات الانسان زادت حريته ، وكلما نمـا استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للاغيار . وعلى التحقيق إن من كَرُم قلبه تهيأ لأن يعطى الأغيار أكثر ممـا يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عمليا فى كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر ممـا يؤدّى اليها .

غير أنه لا ينبغى أن تسب المدنية بأن يعزى اليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما فى نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقمين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هى خير الانسان فكل تقدم فى صناعته وفى علومه بؤس وبهتان اذا كان وإياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده فى أواخر القرن الماضى (الثامن عشر) كاف فى إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب فى وسط الإفراطات المتنوعة لمدنية أرق ما يكون . غير أن حبائل الاستهواء المختلفة التى هى أشد فى هذه المدنية منها فى غيرها تستدعى كذلك يقظة أشد . وإن النفوس التى تريد أن تحتفظ بطهارتها تعانى فى هذه الأيام أكثر مما كانت تعانى من قبل فى هذا السبيل . لا شك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيّرة الفطرة ، فان الأخطار التى تقتحمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدنية من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التى تغرق فى يمّ السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فنائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعلق بحطام الدنيا .

إن الانسان فى هذا الاستقلال الذى يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتهلكتين مخوفتين هما الكبر والجمود اللذان يوشكان أن يوديا بالمرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا فى الجمعية . فان الحكيم فى مذهب الرواقيين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرهق نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لايفكر إلا فى نفسه فقط فى حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لاتستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الانسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجمود الرواقى من الحكمة فى شىء ، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضا ، إذ أن الفضيلة لاتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبترها ، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر مايكون ، لايلزمنا القانون بالرهبنة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيحاش . يمكنه أن ينقص فى عدد علاقاته لتصير العلاقات التى يختارها ويستبقيها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحد اللازم فى ذلك ليس صعب الايجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس "كنت" وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى فى نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسوطة ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفائه وطهارته . فان القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان "كنت" تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شىء مقبول ولا مريض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

لأمرنا ، ولكن الرضا الداخلي الذي يتبعه ليس فيه على ما يظهر شيء ينفر الطبع أو ينافي اللذة . فينبغي اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع الحاجات التي لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التي لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استرد حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثاني — الاحتمال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشر يكاد يكون منفعلا ، والثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلي الذي تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لاينتج شيئا في الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيق بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الالهية لايتزعزع ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لايكاد يوجد من الشرور ما لايستطيع التغلب عليه بسهولة فان الشرور التي تجيء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تتق تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التي تأتي من ناحية الثروة فانها لاتخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية ، فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة منتفية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب في الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حبنا الأكثر مشروعية انما كان ليسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف في أقربائنا كما يتصرف فينا . وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وقدره ، ولو جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا تقال فيها قولة الرواقية "أيها الألم لست شرا

البتة " . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتمالها الشجاعة العامية، سواء أكانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هى دائما محنة تكبر فيها النفس بآلام رفيقها (البدن). ومتى عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان، وجد نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو فى الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاقى، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليتزع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذى قد أحسن "كنت" فى اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التى يقترن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها .

غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لايخصان إلا إياه ولا يرتكزان إلا فيه. فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هى نتيجة القواعد التى ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقى . فينبغى أن يلحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير، تلك الواجبات التى هى معلومة حق العلم فلا محل للالحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التى ليس فيها شىء من الالزام ، بل ولا من الاستحقاق ،والتى لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحر. ما دامت الفضيلة هى كل ما للانسان، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغى أن يستهوينا فى أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التى نشعر بها نحوهم. فان الجاذب الاسمى الذى يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة، انما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أراده أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التمييز فى هـذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه النزيه . وليس من أول دفعـة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يجرد الناس عن كل ما يحيط بهم و يزهى حالهم ،وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلاشـك أهم ما يكون وان كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهميـة ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن "كنت" يريد أن يلق فى ذهن تلميـذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المدنى . وتلك عناية ممدوحة جدّا و إن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله[1] » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة، بل الذى يشعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتعرف من عدم المساواة المدنى، و به على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فان الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أدب هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم، ومن هـذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يندرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يغفل عنه . فان إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء،

(١) "كنت"، الرسالة البيداغوجية ص ٤٢٤ ترجمة ج . بارنى .

وتعرّض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا فى الاحترام أو فى الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا فى الاحتقار أو فى الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل العماية أو الخمول غير الممدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يُعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا ، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فان هذه العادة فى عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيئ للانسان أيضا صحة تقدير الأشياء فى الجمعية الانسانية . لأن السفر الأخلاقى يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد فى السياسة أن لا يفكر إلا فى المنفعة ، و إن الرعايا ورؤساء الحكومات لايكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الانسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه فى وسط هذا النزاع المعقد الذى يثيره مختلف الشهوات ، ينبغى أن يقصد الى القانون الأخلاقى لاستشارته . فاذا صحت عزيمة جميع المواطنين على اتباعه فى آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للمحكومين . غير أن اكتشاف موضع الخير فى المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه فى مسائل الضمير ، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بيّن الظهور ، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائى توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية الممتازة التى يمكن أن توجه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له الشعوب كما يألم له الحكام . فحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقرّوا فى السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم و بين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا اليها، ولم يبق علىّ إلا أن ألخص هـذه الاعتبارات المطولة التى قدمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسناه فى أرقى ممثّليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم، فاضطررت لأن أصعد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقوّاه إقرار المسيحية إياه . وتتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقيين وفى "كنت" الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثنائى عليهم يربو بكثير على انتقادى إياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فان من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للمدنية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الانسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . واذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير فى المستقبل، وأن حظوظ العقل الانسانى — وعلى الأقل فى هـذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) — لا يمكن أن تكون محلا لخوف عليها خوفا جدّيا . وإن

الشعوب التى جوّدت اليونان وروما والمسيحية تمدينها لن يكفروا بايمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التى لا يزالون يعانونها فى أخلاقهم وقوانينهم ، بل يبقون حريصين على تقاليد آبائهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيل بمستقبلهم. ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون فى عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة فى زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فان "كنت" لم يكن أقل من ذلك فى قهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفى هذه الوقائع التى انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والأتم عماية . فان النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن مايلقاه من سباب الذين ينكرونه انما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن ينخدع حتى فى ظفره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما الا لآحاد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليله الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيبقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنى أكون سعيد اذا كانت هذه الدراسة الطويلة التى بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء » « للفضيلة أوفياء بعهدها » .

(تمت المقدمة)

الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

الباب الأول

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها – اختلاف الغايات التي نبغيها ومراتبها – أهمية الغرض والخير الأعليين – رفعة علم السياسة، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمنا إياهما – مرتبة الضبط التي يمكن طلبها في هذا العلم – في أن الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة.

---

§ ١ – كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا، وجميع

– علم الأخلاق الى نيقوماخوس – هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكون ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو. فإنه أوفاها وأحسنها تحريرا. يظهر أن "سيسرون" يعتقد أن «الأدب الى نيقوماخوس» هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه. (ر. النظرية الأخلاقية لخير الأعلى لشيشرون ك ه ب ه) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يوهم هذا المعنى. أما الأدب الى أوديم، والأدب الكبير فيرى بلا تعب أن الترتيب ولبّ المعاني فيهما هو على التمام من عمل الفيلسوف، إن لم يتم عليه فيهما أسلوبه المعروف الخاص به. وإلى سأقرب الثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلما سنحت الفرصة.

– الباب الأول – هذا يقابل في الأدب الكبير الكتاب الأول. الباب الأول. وأما الأدب الى أوديم فلا مقابل فيه لهذا الجزء.



مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ — على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتزمها الانسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

---

§ ١ — غرضها شيء من الخير — هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها كتاب السياسة أيضا (ر . ترجمتنا الطبعة الثانية) . إنها فكرة حقة شريفة ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك في أن الانسان يأتي الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . وقليلا ما يعترف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدها بحدة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

— تعريفهم للخير تاما — لم يقل أرسطو من يعنيه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسبنسيب" أو الى "اكزينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فانه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يعزه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ — هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال — هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيما سيأتي ك ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مضبوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنساوية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مغايرة له .

§ ٣ — ومن جهة أخرى كما أنه يوجد عدد كثير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة : مثلا الصحة هى الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العمارة البحرية . والظفر الغرض من العلم الحربى، والثروة الغرض من العلم الاقتصادى . § ٤ — جميع النتائج من هذا القبيل، هى على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها . وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التى تخص استخدام الحصان . وكذلك هذه الفنون فى دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب . وأعمال أخرى هى كذلك خاضعة لعلوم أخرى . وفى جميعها بلا استثناء تكون النتائج التى يبغيها العلم الأساسى أرقى من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى .

§ ٥ — على أنه لا يهم أن تكون الأعمال ذاتها هى الغاية القصوى التى يعتزمها الانسان عند العمل، أو أن يكون فيما وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما فى العلوم التى ذكرت . § ٦ — اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائى نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كنا نطلب كل البقية . واذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع فى تصميماتنا أن نرقى دائما الى سبب جديد، وذلك مما يضيع به المرء فى اللانهاية،

§ ٤ — العلم الاساسى — هذه التبعية من بعض الفنون لبعض الآخر هى حقة . واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلأجل أن يصل الى هذه النتيجة، وهى أن كل الخيرات الجزئية التى يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها، وأن درس الخير الاعلى هو الموضوع الخاص لعلم السياسة . وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سيأتى .

§ ٥ — على أنه لا يهم — أظن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أوسطراط" فى شرحه . وان الشرح المنسوب الى "أندرونيقوس الرودسى" الذى نشره "هنسيوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يقف عليه .

ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ — أفلا يلزم البتة التفكير أيضا — لأجل نظام الحياة الانسانية — فى أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن نكون بحيث نقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ — اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول — ولو لم نأت إلا برسم بسيط — أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أى علم ، ومن أى فن هو .

---

§ ٦ — والخير الأعلى — عاب "كنت" نمط أرسطو والأقدمين على العموم الذى ينحصر فى البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الارادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاق (انتقاد العقل العملى ص ٢٣٢ و ٢٣٥ من ترجمة برنى) . و يظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة فى هذه النقطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الغرض الحقيقى لحياة الانسانية انما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه بأكله يصير منتظما ، و ينعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الاعلى — وهو محال على الانسان — فانه يشتاق بلا انقطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . وانى لا أظن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوحا نافعا معا اذا سلم نمط من النقد . وانى لا أزعم على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الأخلاق ، ولكنى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . و ربما يكون "كنت" قد ترك نفسه ينساق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغى . ولما لم يجد فى المذاهب الاخرى «استقلال الارادة» بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ — كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا — تشبيه بديع عملى .

§ ٨ — رسم بسيط — راجع ما يلى فى أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس محدودا على ما تناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلى سيصير أقسى عليه من ذلك ، اذ يمشى تواضعه الى ما يقرب من الفظ .

§ ٩ — نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهى أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ — فإنه فى الواقع هو الذى يعين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، والى أى حدّ ينبغى أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك الى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ — ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغى أن يفعل وماذا ينبغى أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ — هذا هو على التحقيق علم السياسة — هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبيهات القيمة التى أضافها الى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فان السياسة تسير الممالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا اذا كانت لا تتلق مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، واذا كانت لا تجتهد فى اتباعه . وان البراهين التى يأتى بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسى هى قليلة الجدوى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالفرد . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات انما تتكون من الأفراد ، فينبغى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شىء . والا بقيت القواعد التى تنطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون فى الخطأ الذى وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس المملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ — فانه فى الواقع هو الذى يعين. . . . والى أى حد ينبغى أن يعلموها — على هــذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر الى ذلك المبدأ السفسطاقى الذى طالما حارب به أرسطو نفسه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذى يكون و يحدد الخير والشر .

— العلم الحربى والعلم الادارى" — من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ — ونظرا الى أنه هو الذى يستخدم — هذا حق . ولكن اذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فانها ليست هى الواضعة لها ، وأقل من ذلك وضعها لعلم الاخلاق .

الأخرى. و بالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيق، الخير الأعلى للانسان.

§ ١٢ — ومع ذلك فن المحقق أن الخير متماثل بالنسبة للفرد و بالنسبة للمملكة. على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتم. إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها.

§ ١٣ — حينئذ سندرس جميع هذه المسائل فى هذا المؤلف حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة.

§ ١٤ — يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل الوضوح الذى تستدعيه. ولكنه لا ينبغى أن يحتم الضبط فى كل مؤلفات العقل بقدر سواء، أكثر مما يحتم ذلك فى كل مصنوعات اليد. فان الخير والعادل، الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

— يكون غرض السياسة هو الخير الحقيق — تلك هى النتيجة المتطرفة وغير المسلمة لهذه النظرية. ولم يكن على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية، ليقتنع بأن السياسة تخطئ غرضها أكثر مما يخطئ الأفراد أغراضهم على ماهم عليه من ضعف ونقص.

§ ١٢ — الخير متماثل بالنسبة للفرد و بالنسبة للمملكة — هنا يقترب أرسطو الى الحق أكثر، ولكن مع ذلك فان عظم المملكة لايزال يعميه. ولا يرى أن الفضيلة هى أكمل فى الفرد بكثير مما يمكن أن تكون أبدا فى الجمعية الاحسن نظاما. و إن سقراط ليستطيع دائما أن يتحدى جميع الممالك أن تساويه فى الفضيلة.

§ ١٣ — حتى يكاد يكون مؤلفا فى السياسة — فى آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو يرى كل مؤلفه فى الأخلاق كمقدمة بسيطة لمؤلفه فى السياسة. وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل «فلسفة الأشياء الانسانية» كما يقول.

§ ١٤ — ان الخير والعادل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة — هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من السياسة، فى حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق.

— كثيرة التباين — إن علم الأخلاق متى فُهم حق فهمه هو أقل خلافات من السياسة بكثير. وان له عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تتزعزع.

الى حدّ أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخيِّر يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لهما أى أصل فى الطبع. § ١٥ — اذا كانت مع ذلك الخيرات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا فى الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحدّ. فذلك بأنه يقع فى الغالب أن الناس لا يجنون منها الا الشر. فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثرواتهم، كآخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم. § ١٦ — على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه، ينبغى أن يعرف أن يكتفى برسم للحقيقة كثيف نوعا. ومتى كان التدليل غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يتحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك.

§ ١٧ — وبهذا التحفظ السمح فقط ينبغى أن يتقبل كل ما سنقوله هنا. وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط فى كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشىء الذى يعالج. وربما يكون من وضع الشىء فى غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل.

---

§ ١٦ — رسم للحقيقة كثيف نوعا — هذا يقضى بعدم الثقة فى علم الأخلاق فوق ما يلزم. على أن أرسطو نفسه له فى مؤلفه من التحاليل ما هو على أكمل ما يكون من الضبط.

§ ١٧ — أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل — إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة، فان علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات. وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون متينة تماما كاستدلالات أى رياضى. . وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف معا.

§ ١٨ — للانسان الحق دائما فى الحكم على مايعرفه ويكون فيه قاضيا طيبا . ولكن للحكم على شىء خاص ينبغى أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشىء . ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشياء . من أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديا . فانه ليس له تجربة فى شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج نظرياتها . ينبغى أن يزاد على هذا أن الشباب الذى لايستمع إلا لشهواته يستمع لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذى يرمى اليه علم السياسة ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملى قبل كل شىء .

§ ١٩ — حينما أقول الشباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فانه لا فرق البتة فى هذا الصدد . لأن العيب الذى أنبه اليه لايتعلق بالزمن الذى عاشه الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لايترك قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء عقيمة تماما ، كما هى بالنسبة للناس الذين هم فى ثورة الغضب يفقدون كل سلطان على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسيرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ، أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

§ ٢٠ — ولكن لنقتصر على هذه الأفكار الاولية فى الحكم على أخلاق أولئك الذين يريدون تعاطى هذا العلم ، وعلى الكيفية التى بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع الذى نتصدى له هنا .

§ ١٨ — الشباب قليل الصلاحية — الفكرة صحيحة ، ولكنه استطراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف" ربه فى ذلك بعض الحق .

§ ١٩ — من درس السياسة — وبالسبب عينه من درس الأخلاق الذى يقتضى أكثر من ذلك تلطيف الشهوات .

الباب الثانى

فى أن الغرض الأسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة – اختلاف الآراء فى طبيعة السعادة ذاتها، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها – تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاء إليها – المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى يعيشها، فالبحث عن اللذات كاف فى نظر العامى، وحب المجد نصيب الطبائع الراقية وكذلك حب الفضيلة – عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة – احتقار الثروة .

---

١ § ١ – لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما، فلنوضح ما هو الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة ، و بالنتيجة الخير الأعلى الذى يمكننا أن نتتبعه فى جميع أعمال حياتنا . § ٢ – و إن اللفظ الذى يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعامى كالناس المستنيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة ، وفى رأيهم العام ان طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الانسان سعيدا .

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير : الباب الأول والثانى . وفى الأدب الى أو يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثانى والثالث .

§ ١ – الخير الذى على رأينا تبحث عنه السياسة – بقية الخطأ الذى ارتكب فى الباب السابق . – فى جميع أعمال حياتنا – إن جزءا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر المملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذى لا يستطيع أن يتدخل فى حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فمن السهل أن يرى أن سهو أرسطو هذا يتصل بجميع أوهام الأقدمين فى أمر الروابط بين المملكة والفرد . وهذه المزاعم لم تكن كلها باطلة، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

§ ٢ – هذا الخير الأعلى السعادة – لاشك فى أن العامى يخلط فى لغته بين الخير الأعلى و بين السعادة، ولكن لغة الفيلسوف ينبغى أن تكون أضبط ، فلا ينبغى لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العامى إلا أن يريد أن

§ ٣ — لكن انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة، العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ — فالبعض يضعونها فى الأشياء الظاهرة والتى تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشاريف، فى حين أن آخرين يضعونها موضعا آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عينه يتغير على الغالب فى هذا الموضوع . فالمريض يرى السعادة فى الصحة، والفقير فى الثروة، أو اذا كان الانسان مدركا جهله، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوّفة، ويجعلون منها صورة أعلى من الذى يتصوّرها هو . § ٥ — ولقد ظُن أحيانا أن فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر فى ذاته، هو العلة الوحيدة فى أن كل هذه الأشياء الثانوية هى أيضا خيرات .

§ ٦ — إن البحث وراء جميع الآراء فى هذه المادة قد يكون تعبا لا فائدة فيه، وإننا لنقتصر على أكثرها انتشارا، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطا من الحق والوجاهة .

§ ٧ — على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقا عظيما بين النظريات التى تصدر عن المبادئ، والتى تنتهى الى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون فى أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة ! ومن الصعب أن يوجد فى أفلاطون إبهام فى التعبير يمكن أن يفضى الى مثل هذا الخلط . ولكن أرسطو فى الواقع يبعد عن أستاذه، ويغلو فى أهمية السعادة .

§ ٤ — يضعونها موضعا آخر — إن قوله « موضعا آخر » عام، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتبصر ... الخ .

— يتغير على الغالب — تلك ملاحظة حقة، وكل واحد منا أمكنه فى غالب الأحيان أن يقنع نفسه بصحتها .

§ ٥ — ولقد ظن أحيانا — إنما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ — وقد كان الحق مع أفلاطون — لقد حار المفسرون فى تعيين الفقرة التى يشير اليها أرسطو . ويظهر لى أنها تنطبق تماما على المناقشة الكبيرة فى الكتاب السادس من الجمهورية التى دارت على النهج المنطق

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيق ينحصر فى الصدور عن المبادئ أو فى الصعود اليها . والشأن فى ذلك كالشأن فى مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحد، أو بالعكس من الحد الى القضاة .

§ ٨ ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالاضافة الينا وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نبتدئ بالتى هى مشهورة بالنسبة الينا . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأىٍّ كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل، وبالجملة مبادئ السياسة .

§ ٩ – المبدأ الحق فى كل الأشياء انما هو الواقع . واذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكافى، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . فمتى تمت للانسان المعرفة التامة للواقع، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ، وعلى هذا النمط الآخر الذى يصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يعجل الوصول الى نتائج قليلة المتانة كذلك . (ر. الجمهورية الكتاب السادس ص ٩٥ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ – مشهورة على وجهين – هذا تمييز عادى عند "المشائين". راجع على الخصوص كتاب الأقيسة الأخيرة، الكتاب الأول، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة الينا هى تلك التى يعرفنا الحس إياها، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاطلاق هى الأشياء البديهية عند العقل، وهى الأبعد عن الحساسية .

– مبادئ السياسة – كان المنتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق". ولكن أرسطو مازال مقتفيا نظريته .

§ ٩ – المبدأ الحق فى كل شىء انما هو الواقع – الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يبتدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) يذهب الى حد أن يهدم استقصاء العلل تقريبا .

الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الانسان بحيث لا يعرف لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هزيود" هذه :

"الأحسن أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا
يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن
يتبع رأيا حكيما لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم
الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأخرق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ — لكن لنرجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الانسان له معنى من الخير ومن السعادة بما يلق من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامية الغليظة اذن ترى السعادة فى اللذة ، ومن أجل هذا هى لاتحب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى . ذلك فى الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تمييزها . أولها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ، وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ — وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض ذوقهم عيشة البهائم . وإن مايعطيهم فى ذلك بعض الحق ، ويبرر لهم فعلهم فيما يظهر ،

— حكمة "هزيود" هذه — "الأعمال والأيام" ر٢٩٣ طبعة "فيرمين ديدو" . البيت الثانى الذى رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هزيود" على مايظهر ، وان كان قد قبله "فيرمين ديدو" فى طبعته ، إلا أنه نبه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التحريف والدخيل قديم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .

§ ١٠ — التى حدنا عنها — أحس أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

— خطأ تاما — هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبيعى . وان هذه المعانى بعينها قد حصلت فى الأدب الى أرديم الكتاب الأول الباب الرابع .

§ ١١ — ان أكثر الناس — تنبه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمننا أقل صدقا منه فى زمنه . ولكن

هو أن العـدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لاينتفعون به إلا فى أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بساردانا پال" .

§ ١٢ — على ضـد ذلك العقول الممتازة النشيطة حقا تضع السعادة فى المجد . لأن هذا هو فى الغالب الغرض العادى للحياة السياسـية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هى شىء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التى يزمع البحث عنها هنا . فان المجد والتشاريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . فى حين أن الخير كما نعلمه هو شىء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعه عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان فى الغالب لا يظهر عليـه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذه من فضيلته الخاصـة . يبغى الانسان أن يحوز إكرام النـاس العقلاء والملأ الذى هو معروف فيه، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التى يقدرها لنفسـه .

§ ١٣ — أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى فى أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هى بالأولى الغاية الحقة للانسان لا الحياة السياسـية . غير أن الفضيلة نفسها هى بالبديهى ناقصة جدًا متى كانت منفردة، لأنه ليس محـالا أن حياة المرء الملىء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلا وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لسوء الحظ لايزال أكثر مما نرغب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفرها هو أن يقلل تدريجيا عدد هؤلاء الخلائق غير المهذبين .

— ساردانا پال — لاشك فى أن "شيشرون" كان تحت نظره هذه الفقرة (بسكولانس ك٥ فقرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ — ملىء بالفضيلة — من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المستغرق فى النوم وعدم العمل .

البتة تقرير أن الانسان الذى قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذى أفضنا الكلام عليه فى موسوعاتنا .

§ ١٤ — الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين لخصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما يلى .

§ ١٥ — أما العيشة التى لايقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فتلك هى ضرب من القسر والجهاد المستمرين . غير أن الثروة بالبديهى ليست هى الخير الذى نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التى تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُتخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لايحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هى الحقة على رغم جميع المجادلات التى كانت هى موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

— قضية شخصية محضة — ر . حد القضية الشخصية فى الطوبيقا أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثانى ف ٥ و ٦ أن القضية النظرية هى دائما على شىء من الإشكال ان لم تكن على شىء من الباطل .

— فى موسوعاتنا — قلت «موسوعاتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولسنا نعرف على التحقيق ماهى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها "ديوجين" اللايرثى فى فهرسه وهى مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى "أوسطراط" ايضاحا آخر، فهو رأيه أن اسم "أنسكليك" قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تجدى وتنتهى بطريقة واحدة . وقد انفرد "أوسطراط" بهذه الرواية .

§ ١٤ — فيما يلى — ر . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ — الثروة ليست هى الخير — يمكن أن يرى فى الكتاب الأول من السياسة فى الباب الثالث والرابع معاد مماثلة تماما، وهى تحتاج الى التفات ما .

الباب الثالث

المعنى العام للسعادة – انتقاد مذهب (" المُثُل ") لأفلاطون – ردود مختلفة – الخير ليس واحدا ما دام أنه فى " المقولات " وأنه يوجد عدّة علوم للخير – فى أن الخير والخير يتشابهان – الفيثاغوريون أو " إسفسيف " – التمييز بين الخيرات التى هى خيرات بذاتها وبين التى ليست خيرات إلا بسبب شىء آخر – صعوبات هذا التمييز – آكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه فى الخيرات الخصوصية التى يملكها الانسان ويستعملها .

---

§ ١ – ربمـا يكون ملائمـا أن ندرس الخير فى معناه العام ، فندرك اذن المعنى المضبوط الذى يفهم من هـذه الكلمة . ومع ذلك فانى لا أخفى أن بحثا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المُثُل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك فى أنه سيُعلم وسيرى كواجب حقيق من جانبنا أننا لصالح الحق ننقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أنى فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق .

– الباب الثالث – الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الاول . الادب الى " أوديم " الكتاب الأول الباب الثامن .

§ ١ – بالنسبة لنا من الحرج بموضع – لا يتخذ أرسطو دائمـا مثل هذه الاحترامات عند الطعن على أستاذه .

– الصداقة وبين الحق – هـذه الفكرة قد كررت منذ أرسطو ألف مرة وإنها لفكرة جميـلة . ولقد استعارها أرسطو من أستاذه نفســه ، لأن أفلاطون وهو يعتذر من انتقاده " هوميروس " يقول : " يجب على المرء أن يرعى الحق أكثر من رعايته رجلا " (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . ويفكر المسيو " كوزان " أن هذه هى أصـل جملة أرسطو . وقد نبه " كاميزاريوس " هذا التنبيه بعينه .

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هـذا الرأى لم يفعلوا ولم يقبلوا « مُثُلا » للأشياء التى كانوا يميزون فيها رتبـة للسابقية واللاحقية، تقول إلمـاعا : إن هذا هو الذى كان يمنعهم من أن يفترضوا « مُثُلا » للأعداد . فالخير مقول على السواء فى مقولة الجوهر ، وفى مقولة الكيف ، وفى مقولة الاضـافة . ولكن ما هو فى ذاته أعنى الجوهر هو بطبعه نفسـه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هى زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقرّر بين جميع هـذه الخيرات « مثـال » مشترك .

§ ٣ — نضيف الى هـذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حينئذ الخير فى مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفى مقولة الكيف إنمـا هو الفضائل ، وفى مقولة الكم هو المقياس ، وفى مقولة الاضافة هو النافع ، وفى مقولة المتى هو الفرصـة ، وفى مقولة الأين هو الوضع المنتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداهة الخير ليس ضربا من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحدا ، لأنه إن يكنه ، فانه لا يوجد فى كل المقولات ، بل يكون فى واحد فقط .

---

§ ٢ — إن الذين أدخلوا هـذا الرأى — الرد الأول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مُثُل للأشياء التى هى تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو الخيرات هى تابعة هكذا فى المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للخير فى ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها منتقدة إياه .

§ ٣ — نضيف الى هذا — الرد الثانى : الخير ليس واحدا ما دام أنه موزع ومختلف فى المقولات المختلفة .

§ ٤ — وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تندرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدّة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو فى الحرب علم الحركات العسكرية ، وفى المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجمباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ — قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء فى ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « فى ذاته » على كل شيء . بالنسبة للانسان فى ذاته ، وبالنسبة للانسان ، الحدّ هو حدّ واحد بعينه ، وهو حدّ الانسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . واذا كان الأمر كذلك فى هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير فى ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ — كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير فى ذاته هو أكثر خيرا من كل

---

§ ٤ — وفوق ذلك — الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ — الشيء فى ذاته — ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هى موجهة على وجه العموم لنظرية المُثُل بأسرها . ومهما يقل أرسطو فى ذلك ، فان هذا التعبير « فى ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذى حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو فى مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسى فيه . إذ أرسطو لا يرى أن الانسان فى ذاته والانسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر ضبطا ، وكان يلزم أن يعترف له بالفضل من أجله لا أن يعاب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبديا، ما دام فى جنس آخر أن بياضا يبقى سنين طوالا، لا يكون من أجل ذلك أشدّ بياضا من بياض لا يبقى إلا يوما واحدا . § ٧ — إن مذهب الفيثاغورثيين فى طبيعة الخير يظهر لى أكثر قبولا، إذ يضعون الوحدة فى السلسلة المرتبة التى فيها يضعون الخير أيضا . وهـذا الرأى قد اتبعهم فيه "سفيسزيف" أيضا .

§ ٨ — لكن لنترك مناقشة هذه النقط الأخيرة التى ستجد موضعها فى محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هـذا التفنيد الذى قدمناه آنفا فيقال : إن المُثُل التى عمدنا الى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، وإنها لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهى تلك التى تُبتغى وتحب وحدها، فى حين أن الأشياء التى

---

§ ٦ — بياض يبقى سنين طوالا — هذا رد يوشك أن لا يكون جديا أن تلحق الاشياء المادية الصرفة بمثال الخير . المدة هى عنصر معتبر فى مسئلة الخير، وإن أرسطو نفسه قد اعتدّ به فى صدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ — مذهب الفيثاغورثيين — ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤

§ ٨ — هـذه النقط الأخيرة — فى محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين فى الميتافيزيقا فى الكتاب الذى ذكرته آنفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتابا خاصا بفلسفة "سفيسزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقط الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير، ولكن حينئذ لا أستطيع القول فى أى مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن فى الكتاب الثانى عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" ليعطى هذه الفقرة المعنى الاول أى المعنى الذى اعتمدته فى ترجمتى .

— على هذا التفنيد الذى قدمناه آنفا — النص ليس على هذا القدر من الضبط . وإن التأويل الذى أعطيه هو أيضا تأويل "أوسطراط" .

تنتج هذه الخيرات، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ — حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبديهي أن يؤخذ على معنى مزدوج. فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بينة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ — ولكن بديا ماهي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل الفكر والرأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للمثال وللمثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

What is good that can be considered virtue?

§ ١١ — ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

---

§ ٩ — على معنى مزدوج — تقسيم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذى أجراه أرسطو فيما سبق على الافعال، الباب الأول الفقرة الثانية .

— تحت مثال واحد — كما يريده أفلاطون .

§ ١٠ — عبثا وغير مفيد البتة — لم يعبر أرسطو عن فكرته إلا بالنصف، فان المثال يكون عبثا وغير مفيد اذا رد الى ذاته وحدها، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آنفا .

§ ١١ — خيرات في ذاتها . الخيرات التي تبتغى لأجل ذواتها فقط وبصرف النظر عن كل نتيجة أخـــرى .

يلزم أن يكون حدّ الخير بصراحة فى كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحدّ البياض الذى هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . و إذن بالنسبة للتشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود أغيارا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هى خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذى يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٢ — ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التى تخلقها المصادفة . فهل هى مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمى جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر فى الجسم له مشابهة بالفهم فى النفس . ومثل الشىء الفلانى الآخر له مشابهة بالشىء الفلانى الاخر .

§ ١٣ — ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال . لأنه إذا كان الخير الذى يسند الى أشياء بهذه

— تكون الحدود أغيارا — وهذا اعتراض جديد على نظرية المعقولات الكلية : الأشياء التى تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كلى واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه اذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التى يذكرها أرسطو هو مخالف ، فان حدّها من جهة كونها خيرات عام لها ، و بالنتيجة واحد فيها جميعا . فى الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ — جزء آخر من الفلسفة — الميتافيزيقا أو الكاتيغورياس أى المقولات العشرة .

— وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للمثال — أى إحالة مناقشة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصوّرات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحدا كما يُدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثَمّ أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه. وإذن فالذى نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه.

§ ١٤ — ولكن يمكن أن يرى من المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير فى علاقته مع الخيرات التى يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التى تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تنورنا فى هذه النقطة.

§ ١٥ — ومع اعترافى بأن هذا الرأى على شىء من الوجاهة عظيم يجب علىّ مع ذلك أن أقول: إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التى تقدمها لنا العلوم من كل صنف. ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه، ولو أنها تميل إلى سد حاجاتنا، فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير فى ذاته، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة.

---

§ ١٤ — من المنفعة الكبرى — لم يكن لأفلاطون غرض آخر فى نظرية «المُثُل»، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه فى الحياة العملية. فان "الفيدون" و"الجمهورية" و"القوانين" تثبت ذلك. ومن الغريب أن تلميذه ينكر فكرته تماما على هذا النحو.

— وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج — مقارنة مشابهة للمقارنة التى استخدمها أرسطو فيما سبق فى الباب الأوّل فى الفقرة السابعة.

§ ١٥ — ترمى إلى خير تطلبه — ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه، فلا ينبغى لها أن تشتغل بالخير على وجه العموم. وقد يكون غريبا وخطرا أن الطب عوضا عن أن يشتغل بإيتاء الصحة، يذهب فيحقق

§ ١٦ – وليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائك والبناء فى فنهما الخاص معرفة الخير فى ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل فى مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدّر عادة الصحة ، فإنه لا يقدّر إلا صحة الانسان ،أو بعبارة أحسن إنه يقدّر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك فى هذا الموضوع .

فى الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله – ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاقى ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر فى نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفرا لعلم الاخلاق ، والطبيب يؤدّى وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفا أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تنفعه تماما فى أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى اليه .

§ ١٦ – أحسن طبيب – يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن ينبه أرسطو الى أن التصور الذى تصوّره هنا ليس حقا تماما – الحائك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أن يعزل الفنى عن الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى ، له دائما تأثير كبير فى كيفية فهم فنه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو فى جداله فى نظرية "المُثُل" لافلاطون كان دقيقا غير واضح . وإن هذا التعييب حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغى ، اذ ظن أن دقة عبقرى مثل أرسطو لا تستأهل الشرح والتفسير .

الباب الرابع

الخير فى كل صنف من الأشياء هو الغاية التى لأجلها يعمل الباقى – السعادة هى الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان، فهى مستقلة وكاملة – السعادة لاتفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة

---

§ ١ – لنعد مرة أخرى إلى الخير الذى نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بديًّا الخير يظهر مختلفا جدا تبعا لصنوف العمل المتنوعة، وتبعا للفنون المختلفة. وحينئذ هو غيرٌ فى الطب، غير فى فن الحركات العسكرية، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز. فما هو إذن الخير فى كل واحد منها؟ أليس هو الشىء الذى من أجله يصنع كل الباقى؟ فى الطب مثلا هو الصحة، وفى فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو البيت فى فن العمارة، وهو غرض آخر فى فن آخر. لكن فى كل فعل، وفى كل تصميم أدبى، الخير هو الغاية نفسها التى تُبتغى. ودائما من أجل تلك الغاية يفعل الانسان باستمرار كل الباقى. وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل مايمكن الانسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تتجه كل أفعاله، فهذه الغاية الوحيدة هى الخير كما يستطيع الانسان أن يتعاطاه. وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هى الخير.

– الباب الرابع – الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع. والأدب الى أوديم. الكتاب الأول الباب الرابع والكتاب الثانى الباب الرابع.

§ ١ – الخير الذى نبحث عنه. الخير فى تطبيقاته، الخير العمل.

– فى كل فعل ... فى كل تصميم أدبى – هذه هى بعينها الكلمات التى استعملها أرسطو فى أوّل هذا المؤلف (ر. الباب الأول ف ١). وانه يذكر هو نفسه فى الفقرة الآتية أنه يرجع الى النقطة التى ابتدأ منها، ومن الطبيعى أن يكرر تعابيره الخاصة.

§ ٢ — حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدّى مناقشتنا الى النقطة عينها التى كنا صدرنا منها . لكن يلزمنا أن نجتهد فى إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

§ ٣ — كما أنه توجد غايات متعدّدة على ما يظهر لى، وأننا نستطيع أن نبغى بعضها من أجل الأخرى، كالثروة مثلا والموسيقى وفنّ الناى وعلى العموم جميع هذه الغايات التى يمكن أن تسمى آلات، فمن البديهى أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شىء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا، فهو على التحقيق الخير الذى نبحث عنه . وإذا وجد عدّة أشياء من هذا القبيل، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

§ ٤ — فعلى هذا المعنى، الخير الذى يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائيــة من الذى يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذى ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فان الكامل والنهائى والتام هو ذلك الذى هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شىء سواه .

§ ٥ — لكن هاك على التحقيق الخاصة التى هى للسعادة على مايظهر، فانه لأجلها، ودائمــا لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا الى شىء آخر . بل على

§ ٣ — اذا كان يوجد... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدّة مرات، وسيعبر عنه عدّة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليــه أن يعبر بأكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدّة أغراض فتح لباب اللاأدرية والخطأ .

§ ٥ — السعادة — يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوره عن مركز أستاذه . إنه لا يستطاع أن تعار هذه الفقرة أكثر مما ينبغى من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فاننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها، مادام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا، ولا بوجه عام من أجل أى شىء كان سواها .

§ ٦ — على أن هذه النتيجة التى وصلنا اليها آنفا يظهر انها تنتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نسنده الى الخير الكامل، الى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شىء . وحينما نتكلم على الاستقلال لا نعنى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه ما دام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ — لاشك أن فى هـذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لا شك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحى بها للواجب وللخير إلا اذا كان المرء فاسد الأخلاق . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أرق من السعادة . ولكن تخذ لغة أرسطو تقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متحدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألفاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأضبط والتكلم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتقى كل إبهام . على أن السعادة كما يحدها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إبهاما من "مثال" الخير الذى طالما انتقده على أفلاطون .

§ ٦ — الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ...الخ — أفكار شريفة حقة ، وإنها لنادرة فى الزمن القديم .

— بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا — ر. السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل محصل بألفاظه ك ١ ب ١ ف ٩ ترجمتى الطبعة الثانية .

لأنه اذا امتدّت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولا، ثم الفروع من كل الدرجات، ثم أصـدقاء الأصدقاء، فذلك رفع للأشياء الى اللانهائية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هـذه المسائل . والآن فان ما نعنى بالاستقلال هو هذا الذى، مأخوذا على انفراده، يكفى لصيرورة الحياة مرغوبا فيها، ويجعل أن لا حاجة بهـا الى شىء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ — لنقل فوق ذلك: إن السعادة من أجل كونها مرغوبا فيها أكثر من كل الأشـياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عددا مع شىء أيا كان، فاذا وجب أن يضاف اليها أى شىء كان، فمن البيّن أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضا مرغوبا فيـه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هـذا الذى يضاف اليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظير . ما دام أن خيرا أكثر هو دائمـا مرغوب فيه أكثر من خير أقل . على هذا فالسعادة هى إذن على التحقيق شىء نهائى كامل مكتف بنفسه ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ — لكن ربمـا مع موافقتنا على أن السعادة هى بلا معارضة أكبر الخيرات، الخيرُ الأعلى، يمكن أن يُرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بمـا هو أكثر جلاء .

§ ٧ — مرة أخرى — قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عالج فيه أرسطو هذه المسئلة . أظن أنه فى نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيهـا عن الحد الذى يجب على المرء أن يحدد به علاقاته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل ر . ما يلى ك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠

§ ٨ — أن تؤلف عددا — هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جدا وان كانت قد حيرت المفسرين كما نبه على ذلك المسيو "زل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شىء أيا كان الى السعادة لتكون مرغوبا فيها بذاتها .

— غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان — إنمـا الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو نفسه ر . ما سبق ب أ ف ١

§ ١٠ — ان آكد وسيلة لحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حينئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى ولمصوّر التماثيل ولكل فنى، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان، يظهر أن الخير والكمال هما فى الصفة الخاصة التى يتمونها . كذلك — على ما يظهر — الانسان يجب أن يجد الخير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ — ولكن اذا كان البناء والخراط الخ لهم صنعة خاصة وأفعال خصوصية أفلا يكون للانسان من العمل شىء ؟ أتكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل، وعلى العموم كل جزء من البدن، يؤدى بالبديهى وظيفة خاصة، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخِّصة له . § ١٢ — أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات، وليس يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه، فيلزم حينئذ أن توضع خارج حدّ البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور، وبالجملة لكل حيوان كما هى للانسان .

§ ١٠ — العمل الخاص للانسان — هذا فى الواقع الطريقة الحقة للوصول الى الغرض، ولكن أرسطو لم يستعملها بحزم .

— اذا كان ثمة مع ذلك — شك غير مفيد، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارته ما دام أنه سيحل فيما يلى .

§ ١٢ — حتى مع النباتات — راجع فى كل هذه المناقشة النصف فزيولوجية . كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجمتى .

§ ١٣ – تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييزُ فى هذا الكائن بين الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل، والجزء الذى هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به فى التفكر . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة فى الفعل ، لأنها هى تلك التى يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذى يحمله الاثنان جميعا . § ١٤ – حينئذ الوظيفة الخاصة بالانسان تكون هى فعل النفس مطابقا للعقل، أو على الأقل فعل النفس الذى لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك لحيننا نقول: إن الوظيفة الفلانية هى بالجنس وظيفة الكائن الفلانى، فاننا نعنى أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى، كما أن عمل الموسيقى يشتبه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه فى جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذى يمكن أن يُتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

---

§ ١٣ – الجزء الذى لا يزيد على أن يطيع العقل – كل هذه التقاسيم مستعارة من أفلاطون، وإنها صحيحة تماما .

– على الخصوص من الخاصة فى الفعل – وليس بالقوة فقط، أى أن الخاصة باعتبار أنها تفعل الآن، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تفعل، أى باعتبار نظرى مجرد .

§ ١٤ – فعل النفس مطابقا للعقل – ليس هذا هو السعادة، بل هو الواجب .

– هذا الكائن الراقى – مبدأ مهم جدا موضوع فى قالب مشابه لهذا فى كتاب السياسة، وانه لايزال أشد عموما ر . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعتى الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التى أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانسانى هى غير مفيدة بل هزؤا .

للانسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هـذه الوظائف في الانسان الراقي تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ — لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعا للفضيلة الخاصة بهذا الشيء، وبالنتيجة الخير الخاص بالانسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة، فاذا كان يوجد عدّة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن .

§ ١٦ — زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خَطّافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الانسان سعيدا محظوظا .

---

§ ١٥ — فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة — هذا التعريف محل للاعجاب . ولكن العقل والفضيلة يقودان بدءاً الى الواجب ، وثانويا الى السعادة . وهـذه النظريات مذكورة في السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتي الثانية .

§ ١٦ — طوال حياة تامة بأسرها — اعتبارات نازلة في مراتبها وليست عديمة الخطر .

— خطافة واحدة لا تدل على الربيع — مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

الباب الخامس

فى أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لامناص منه – الزمان يتم هذه النظريات – لا ينبغى أن يلتمس الضبط فى جميع الأشياء على السواء – أهمية هذه المبادئ .

§ ١ – لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التى ربما كانت مفيدة أن يبتدأ بتخطيط هذا الرسم الناقص أوّلا لنرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فمتى أحكم الرسم كان كل امرئ – على ما يظهر – قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خلق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد فى إتمام ما به من النقائص على التوالى .

§ ٢ – كذلك لا ينبغى أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكرر أنه ليس عدلا أن يُقتضى فى كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغى أن يُطلب فى كل حالة إلا ضبط مناسب للمادّة التى تُدرس فيها ، بل ينبغى أن يذعن المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

– الباب الخامس – ليس فى الأدب الكبير ولا فى أدب أوديم بن يقابل هذا .

§ ١ – الرسم الناقص – ر . ما سبق فى الباب الأوّل ف ١٤

– ان الزمان هو الذى يوجد كل أنواع هذا التقدم – يعبر أرسطو عن فكرة مماثلة لهذا فى آخر المنطق «تفنيد السفسطائيين» ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتى . وهذه النظرية هى مع ذلك حقة وعميقة جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ – ما قيل آنفا – راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التى يطبقها . وهكذا فى الواقع يبحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لا يهمه منه إلا بمقدار ماينفع فى الصناعة التى يزاولها . والآخر يدرسه فيما هو فى ذاته وفى خواصه، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل فى غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه فى جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ — إن سببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبغى الصعود إلى العلة فى جميع الأشياء على السواء . فإنه فى كثير من الأحوال يكفى أن يبين بجلاء وجود الشىء، كما يفعل بالنسبة للمبادئ، لأن وجود الشىء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية، وأخرى بنوع من العادة، وأخرى تأتى من أصل آخر . فينبغى تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التى توافق طبعه، وذلك أفضل مايبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى فى الاستنتاجات وفى النتائج التى تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف فى كل شىء، وإنه وحده يكفى لإيضاح كثير من النقط فى المسائل التى يتناقش فيها .

— خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها — معارضة موجودة فى المتن وقد حاولت أن أحصلها .

§ ٣ — وجود الشىء هو مبدأ — راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩

— بالاستقراء ... بالحساسية — أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجمتى .

— بنوع من العادة — لأجل المبادئ الأخلاقية .

— من أصل آخر — هذا مبهم .

— البداية أكثر من النصف — مثل يستشهد به أرسطو فى كثير من المواطن وهو حق ، ر . « تفنيد السفسطائيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتى . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجمتى الطبعة الثانية .

الباب السادس

التدليل على صحة حد السعادة الذى عرض آنفا — لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التى يحملها عليها العوام . — تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية — السعادة تستلزم الفاعلية حتما — الفاعلية التى تسيرها الفضيلة هى الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهى توابع ضرورية لها على ما يظهر .

---

§ ١ — لأجل فهم المبـدأ المقرر هنا حق فهمه لا ينبغى التمسك فقط بالنتيجة التى وصلنا اليها ، ولا بالعناصر التى يتركب منها حد السعادة الذى أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستنارة بالاعتـداد بالمحمولات التى تُحمل عليها السعادة فى العادة ، لأن الحقائق الواقعية هى دائمـا متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرعان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ — مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجيـة ، وخيرات النفس ، وخيرات البدن ، فان خيرات النفس هى فى نظرنا تلك التى نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات .

— الباب السادس — الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثانى . الأدب الى أوديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ — بالاعتداد بالمحمولات — لقد آثرت هذا المعنى وان لم يكن بالضبط هو الذى اختاره المفسرون على العموم . وان تعبير المتن هو غير محدد بالمرة ، ولما كان فى وسعى اختيار التعبير ، فقد التزمت هذا التعبير الذى يظهر لى أنه أكثر مطابقة لعادات أرسطو ، ويمكن الى حد ما أن يتمشى مع جهتى النظر جميعا . وقد فهم فى غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التى ارتآها فى السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سيلى فى هذا الباب ، وان رجحتْ فلفة مترددة كعبارة المتن .

§ ٢ — مع أن الخيرات قد قسمت — هـذا التقسيم ليس هو تقسيم أفلاطون تماما الذى يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الهيـة . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمـل أرسطو

فان تعريفنا يسند الى النفس الخواص والأفعال التى تسيرها النفس وحدها . ويمكننا أن نقول : إن هـذا الحدّ جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأى القديم جدًا والمقبول بالاجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ — كذلك حق ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا وبعض أفعالنا هى الغرض الحق للحياة . لأن هذا الغرض حينئذ يكون حالا فى خيرات النفس وليس فى الخيرات الخارجية . § ٤ — وإن ما يؤيد حدّنا هو أن الانسان السعيد يلتبس عادة بالانسان الذى يسير سيرة حسنة ويفلح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح . § ٥ — حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة فى الحدّ الذى وقيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هى من الفضيلة ، وعند أولئك هى من التبصر ، وعند البعض هى الحكمة ، وعند آخرين هى كل ذلك مجتمعا ، أو شىء من ذلك يضم اليه اللذة أو على الأقل ليس مجرّدا من اللذة . ومنهم آخرون يريدون أن يُدخلوا فى هذه الدائرة — التى قد بلغت من السعة هـذا المبلغ — وفرةَ الخيرات الخارجية .

الخاص ، فى أدب أوديم ، الخيرات مقسمة الى نوعين فقط : خيرات فى النفس ، وخيرات خارجة عن النفس . الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٣ — لقد قلنا — ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

— الغرض حالا فى خيرات النفس — هذا هو المبدأ الحقيق . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائما . وذلك لأنه يخلط السعادة بغرض الحياة نفسه الذى جعله غالبا يميل الى الخيرات المادية .

§ ٥ — ومنهم آخرون — يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، فى حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة الى هذا الرأى .

§ ٦ — ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل . والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المعقول أن نفرض أن الأولين والآخرين على السواء لم يقعوا فى الخطأ فى جميع النقط ، وأنهم على الأقل قد أنعموا النظر فى بعضها بل فى الجميع .

§ ٧ — بديًا حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هى الفضيلة ، أو على الأقل فضيلة ما ، لأن " فاعلية النفس المطابقة للفضيلة " هى أيضا جزء من الفضيلة . § ٨ — ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى فى حيازة بعض الملكات ، أو فى استعمالها أى فى مجرد القابلية ، أو فى الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن توجد فى الحقيقة من غير أن تنتج أى خير ، مثال ذلك فى رجل ينام ، أو فى رجل يبق غير عامل لأى سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون فى هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسنا . إن الأمر هنا كالحال فى الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

---

§ ٦ — ومن المعقول أن نفرض — مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائما . وهو الذى أفاده تمحيصا بعد ذلك ، اذ تعرض " ليبنتز " الى تركيبه وتقويم شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث . هـذا المبدأ يشرّف فطانة أرسطو ، كما يشرف الذين يطبقونه فى العمل . فان من الكبر الذى لا يطاق أن يظن المرء أنه الوحيد فى اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ — فاعلية النفس المطابقة للفضيلة — هذا هو الحد الذى أداه أرسطو فيما سبق فى آخر الباب الرابع ف ١٤

§ ٨ — فى حيازة أو فى استعمال — هذا تمييز عميق تفرّد به أرسطو ، وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده فى الميتافيزيقا . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعنى بين الممكن وبين الواقع . — كالحال فى الألعاب الأولمبية — مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا معا . ر. الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون فى المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر . كذلك أولئك الذين يسيرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا فى الحياة الى المجد والى السعادة . § ٩ — على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هى بذاتها مليئة بالمحاسن . أن يكون الانسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة الاختصاص . وإن الشىء يكون ذا محاسن فى نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذى يحب المسارح ، كذلك الأشياء العادلة تسر الذى يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة . § ١٠ — اذا كانت لذات العامى هى متباينة ومتضادة فيما بينها ، فذلك لأنها ليست بطبعها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التى تحب الجميل لاتتذوق إلا اللذات التى هى بطبعها لذات حقة . وهذه هى كل الأفعال المطابقة للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ — فإن حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا الى اللذة تأتى فتنضم اليها كنوع من الملحق أو التتمة ، بل هى تحمل فى نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا آنفا يمكن أن يزاد أن ذلك الذى لايجد اللذة فى الأعمال الفاضلة ليس فى الحق

To be happy is something subjective (personal)

Pleasure

---

§ ٩ — هى بذاتها مليئة بالمحاسن — فى هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد . إن رضا النفس هذا المملوء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكتف بذاته ولا حاجة به الى متم خارجى .

§ ١١ — لا حاجة بها أصلا — هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية فى علم الأخلاق . وإن أرسطو ليظهر فى هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإنى لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع انتقاد "بروكر" وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذى لا يسره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذى لايسره أن يباشر أفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ — اذا صح ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التى هى فى ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هى أيضا حسنة جميلة. و إنها لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها فى نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها ، ويقدرها على وجه ما ينبغى كما قلنا . § ١٣ — وعلى هذا اذن تكون السعادة هى أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، فى آن واحد، لأنه لا ينبغى أن يفصل شىء من كل ذلك كما فعل "ديلوس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون
والحصول على ما يحب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هـذه المزايا توجد مجتمعة فى الأعمال الصالحـة ، فى أحاسن أعمال الانسان ، ومجموع هذه الأفعال ، أو على الأقل الفعل الوحيـد الذى هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

---

§ ١٢ — اللذات الحقة للانسان — كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "ووظيفته الحقه" ليلخص بذلك النظرية المتقدمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ — أحسن ما يكون — يظهر أنه ينتج من كل ما تقدم أن أحسن ما فى الانسان هو الفاضلة الفاضلة وليس هو السعادة .

— لا ينبغى أن يفصل شىء من كل ذلك — ربما يكون إدماج (كل ذلك) خطأ أيضا، لأن هـذا الإدماج يؤدى ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتى الذى يعطى أهمية أكثر من اللازم للخيرات الخارجية .

— العدل أجمل ما يكون — هذه الأبيات استشهد بها أيضا فى أول الأدب الى أوديم بتحريف طفيف . وتوجد أيضا فى أشعار "تيوغنيس" ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعتين .

§ ١٤ — ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نبهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجردا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ — وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه كريه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغير ذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدو الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ — على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

---

§ ١٤ — لاتستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية — هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى لهذه الكلمة، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبرة سقراط ببعيد، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

— كما نبهنا الى ذلك — يظهر على ضد هذا أن أرسطو أيد آنفا رأيا مضادا بالمرة .

— من المحال — هذا تلطف فى التعبير صححه أرسطو فى الحال .

§ ١٥ — وهناك أشياء أخرى أيضا — هذا انحراف أكثر فأكثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء أنه يفهم به السعادة، بل المعنى الذى يفهمها به العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط، أنه لاينبغى أن يجعل منها الغرض الأعلى للحياة مادام أنها مفهومة هكذا، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .

§ ١٦ — هذه الملحقات النافعة — يظهر على أرسطو فيما سبق أنه يهدرها، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها، والتناقض ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

البـاب السابع

السعادة ليست معلولة المصادفة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا – شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى – هذه النظرية تأتلف تماما مع الغرض الذي ترمى اليه السياسة – الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة – لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نكبات الجد – هل يشعر الانسان بالخيرات و بالشرور بعد الموت ؟

---

§ ١ – ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا، وأن يكسب السعادة بعادات معينة، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ – والواقع أنه اذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس، أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ – على أني لا أستبطن هذه المسئلة التي قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكني أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسلة الينا من لدن الآلهة، واذا كنا

– الباب السابع – ليس له مقابل في الأدب الكبير، وأما في الأدب الى أوديم فهوك ١ ب ١ و ٢

§ ١ – يتساءلون – أرسطو يعني أفلاطون بهذا . فان سقراط يتساءل في «مينون» وفي «فروطاغوراس» وفي «الجمهورية» عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعينه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة، فانه يمكن تعليم السعادة و إياها في آن واحد . وانى لا أدرى لماذا يجد "غرف" هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضد ذلك عملى جدا، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعلم . و يمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينتفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لا شيء من ذلك مع الأسف .

§ ٣ – بنوع آخر من أنواع الدراسة – قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذي ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد "أسطراط" على أن قال إن المقصود هو اللاهوت ونظرية العناية الالهية .

نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهاد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون فى دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وغرضها هما بالبديهى شىء نفيس قدسى ونعيم حقيق . § ٤ — أضيف الى هذا أن السعادة هى بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبعنايات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ — اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرد الاتفاق ، فان العقل يحملنا على افتراض أن بهذه المثابة فى الواقع يمكن الانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التى تتبع قوانين الطبيعة هى دائما بالطبع أجمل ما يمكن أن تكون . § ٦ — فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكمل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ — ان حل النظرية التى نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذى أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هى فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

---

§ ٤ — أن السعادة هى ... ممكنة المنال لنا جميعا — فكرة حقة ومعزية معا . وإن مشهد الحياة ليثبتها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ — اذا كان الأحسن — يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالانسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبعنا وأمله ، والى فضل الله الذى أراد أن يعطينا اياها .

— التى تتبع قوانين الطبيعة — هذا هو التفاؤل الحقيق ، وهذا المبدأ هو الذى أكثر أرسطو من استعماله فى علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أفلاطون قد طبقه بطريقة أرق من ذلك فى المسائل الأخلاقية بجعله «المثال» (المعقول الكلى) للخير هو أرق جميع «المُثُل» (المعقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ — قلنا — قابل ب ٤ ف ١٤

داخلة فى السعادة، و إما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة. § ٨ — على أن هذا هو موافق تماما لما كنا نقوله فى بداية هذا المؤلف، فان غرض السياسة كما قد كنا فهمناها هو أعلى الجميع، وعنايتها الأصلية هى بتكوين نفوس أهالى الوطن وتعليمهم — بتحسين حالهم — تعاطى جميع الفضائل. § ٩ — فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان. لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التى تخص بها الانسان. § ١٠ — ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد، فان سنه مازالت لا تسمح بالأعمال التى ترتب السعادة، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب مايعطون من الأمل فيهم، مادام كما كنا قلنا سابقا يلزم

— داخلة فى السعادة — التى هى كذلك متحدة مع الفضيلة.

§ ٨ — فى بداية هذا المؤلف — ب ١ ف ٩

— عنايتها الأصلية هى بتكوين نفوس — واضح أن هذا ليس من عمل السياسة. وقد انخدع أرسطو بأن خصص لها موضوعا على هذا القدر من العلو. وان مشاهدة الحكومات التى كان يعرفها، والتى أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطاه. لا أقول: إن السياسة لا تتصدى أحيانا الى أعمال من هذا النوع، ولكنها لم تنجح فيها، وان المثل الذى تقدمه "اسبرطة" مهما كان عظيما من بعض الوجوه يبين كيف أن هذه المجهودات التى تبذلها السياسة عاجزة. وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما وترقيها وتقويها. ولكنها ليست هى التى تكوّنها بل علم الأخلاق.

§ ٩ — لا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان — هذا اعتبار سهل بقدر ماهو حق، ولكنه لا يلتفت اليه على العموم، فكم مرة لا يحسد الانسان بداية قلبه هذه السعادة المزعومة لحيوانات! راجع فيما بعدُ هذه الفكرة عينها ك ١٠ ب ٨ ف آخره.

§ ١٠ — لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد — قضية مشكلة على ما يظهر، وإنها لصادقة تماما من جهة النظر التى يضع أرسطو نفسه فيها.

للسعادة شرطاها : شرط فضيلة تامة ، وشرط حياة كملت تماما . § ١١ — ان فى مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط فى مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" فى القصائد الحماسية ، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب فى النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ — فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغى أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا ، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغى دائما الانتظار ورقبى النهاية . § ١٣ — ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية ، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تقرر — كما يقول — أن السعادة هى استعمال ما للفاعلية .

— وشرط حياة كملت تماما — لم يتكلم أرسطو فيما مضى على هذا الشرط الثانى ، وحسنا فعل ، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة ، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التى وجهها هو نفسه آنفا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيئا فى أمر السعادة الا فى انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة فى الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفى الأدب الى أوديم ك ١ ب ١

§ ١١ — فى القصائد الحماسية . وفى بعض النسخ المخطوطة : "فى القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق فى اللغة اليونانية بين الروايتين إلا حرف واحد .

— ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا — لا ندرى لماذا . وغاية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ — جريا على حكمة "سولون" — وهى مذكورة أيضا فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محاورة "سولون" و "قريزوس" و "كليو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيرودوت" معلومات كثيرة .

§ ١٣ — بعد أن يموت — نتيجة غير مضبوطة . فى رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته انه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدد هو نفسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكيم .

§ ١٤ – إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و" سولون " لايدعى ذلك أيضا، واذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمعزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأى الضيق الى هذا الحد لا يلبث أن يكون أيضا مادة لخلاف. يظهر فى الواقع فى هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانيها الانسان كما يعانيها مدة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك. مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أعم أنواع النجاح وبوائق الدهر التى تقع لأولادنا وذرارينا.

§ ١٥ – هذا أمر يدعو لحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت فى النعيم نفسه، ويمكن فى آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب فى أشخاص ذريته. ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء، وتمتعوا بالحظ الذى يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا فى حظ مضاد تماما، لأن من البيّن أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آبائهم على ألف وجه من وجوه النظر. لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا.

§ ١٦ – وفى الحق ان من جهة، ليس أقل استحالة أن يُفترض أن لا شىء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم.

---

§ ١٤ – يظهر فى الواقع .. هذه هى النتيجة بعينها فى أسلوب آخر. وهى على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى.

§ ١٥ – هذا أمر يدعو لحيرة فيما يظهر – انما هو أرسطو الذى يسند هذه الفكرة الى " سولون " لأن حكمه لا تذهب الى هذا الحد.

§ ١٦ – ليس أقل استحالة – أرسطو يترك المسألة محلا للتردد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما. راجع فيما على الباب التاسع حيث يجىء بعض هذه المناقشة ثانيا.

الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هى علة السعادة الحقة . وليس شىء آكد فى الحياة الانسانية من الفضيلة – التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلها – ان المحن تقوى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلقه – ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين .

---

§ ١ – لنعد الى المسئلة الأولى التى كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدًا أن تساعد على حل هذه التى نضعها الآن .

§ ٢ – اذا كان يلزم دائما الانتظار ورقبى النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطاع إعلان سعادة الناس ، لا لأنهم يكونون كذلك فى هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو فى الحال سعيدا أن لا نعترف – فيما يخصه – بحق لا نزاع فيه؟ حجة باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذى يجوز أن يطرأ ، وأن يُدَّعى أن الفكرة التى يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشىء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن نلحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

---

§ ١ – المسئلة الأولى – وهى ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

– التى نضعها الآن – وهى ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد " سولون " ليمكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ ٢ – كيف لا يكون سخيفا – هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرسطو كان يمكنه أن يوفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .

§ ٣ — على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرباء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ — لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس؟ ليس فى هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانيـة معرضة لهذه البوائق التى لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضـلة وحدها هى صاحبة الحكم الأعلى فى أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هى التى تحكم بالحالة المضادة . § ٥ — إن المسئلة نفسها التى نثير ثائرتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس فى الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هى عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضـيلة أبينها أشـد إعلاء لقدر الانسان هى أيضا أبقاها . ذلك لأن فيها على الخصوص يحب الناس المبخوتون حقيقـة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هـذا هو بالبديهى السبب فى أنهم لا ينسون البتة أن يزاولوها .

---

§ ٣ — نوعا من الحرباء — تشبيه حسن جميـل خصوصا لأن أرسطو لا يستعمل فى أسلوبه شيئا من هذه الأساليب الانشائية الا نادرا .

§ ٤ — الأعمال الفاضلة — نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تتفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

— وحدها صاحبة الحكم الأعلى فى أمر السعادة — لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .

§ — ٥ ليس فى الأشياء الانسانية — تكريم جميل للفضيلة .

— المبخوتون حقيقة — أو بعبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

§ ٦ — حينئذ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحتفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائما أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها، وإنه كما يقال مربّع القاعدة .

§ ٧ — لما كانت عوارض القدر عديدة جدا وذات أهمية مختلفة جدا تارة كبيرة وتارة صغيرة، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة تصيّر الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجميلها، كما أن كيفية تصريفها تعطى بهاء جديدا للفضيلة . فاذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فانها تحطم السعادة وتكدر صفاءها، لأنها تحمل معها أحزانا وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرءُ بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة، لا بعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائيا فى حياة

---

§ ٦ — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .

— مربع القاعدة — هذه الحكاية هى من عند "سيمونيد" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضا فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان . وأرسطو يكررها فى البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سيمونيد" . على أنى وأنا أترجم "مربع القاعدة" زدت على التعبير اليونانى لفظ "القاعدة" لأنه يعنى فقط "مربع" .

§ ٧ — لا بعدم حساسية — هذا الحصر ضرورى جدا ، ولم يعرف الرواقيون أن يأتوا به دائما كما يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بائسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسانَ الحكيم حقا يعرف أن يطيق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالقائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدّم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ — اذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب "بريام" . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقده إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى خرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعةً واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدّر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدّة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظيمَ الباهرَ من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ — ماذا يمنعنا إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

---

§ ٨ — لا يمكن أن يصير بائسا — هذا مبدأ أفلاطونىّ ورواقىّ .

§ ٩ — على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه "أسعد حظا" يظهر أنه يعطى معنى أرقى فى درجات السعادة من لفظ "سعيد" .

— ليس له ألف لون — هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحرباء .

يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، فى حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية، لا طوال زمن ما، ولكن فى كل حياته؟ أم ينبغى أيضا إضافة هذا الشرط الصريح : أنه يجب أن يعيش على الاستمرار فى هذا الرغد، وأن يموت فى وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هى غاية وشىء نهائى تماما من جميع الوجوه؟ § ١١ — اذا صحت كل هذه الاعتبارات، فاننا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التى جئنا على بيانها . ومع ذلك ليكن معلوما أنى حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه . ولكنى لا ألح بعدُ على هذا الموضوع .

---

§ ١٠ — فى حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية — هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هى التى تقضى نهائيا بسعادة الانسان .

— ولكن فى كل حياته — تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التى كان يقضى عليها آنفا .

§ ١١ — بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه — قيد حكيم للغاية، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التى فى نفوسهم منها . فلو كانوا أكثر اعتدالا فى رغباتهم، لكانوا أكثر سعادة .

الباب التاسع

فى أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهتم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التى يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

---

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر فى سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا، بعضها يصيبنا عن قرب جدا ، وبعضها يكاد لا يمسنا إلا مسًّا خفيفا ، فتمييز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التى تحل بنا شخصيا، بعضها تنوء بحمله حياتنا، والآخر لا يمسها إلا خفيفا جدا، فينبغى أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التى تخص جميع الذين نحبهم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس فى الأدب الكبير ولا فى الأدب إلى أوديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسئلة مسها مسا فى آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلاء . والظاهر يدل على تشويش فى المتن، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبتدئ هنا ثانية ولا شىء يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأمل مهما كان موضعها من الغرابة .

التى تمسها يوجد فرق فى الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الكبائر أو الدواهى الخيالية التى هى قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعى من هذه الحوادث المخيفة . § ٥ — هذه المقارنة تصلح لتفهيم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموتى لا يزال بهم شىء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغى حقا أن يكون ضعيفا جدا وغامضا ، إما فى ذاته على الاطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثر من رغد عيش أصدقائهم أو بؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدر لهم أى تغيير من هذا القبيل .

---

§ ٤ — مدة الحياة أو بعد الموت — أرسطو يقبل هنا بأصرح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وخلود الروح ، وإن حكمه فى ذلك هنا لأقطع منه فى كتاب النفس وفى الميتافيزيقا . على أنه يرة الجاذبية التى يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ — حينئذ يمكن أن يعتقد بحق — هذا ليس الا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

الباب العاشر

أولى بالسعادة أن تستحق احتراما لا مدائحا — فى أن طبع الأشياء التى يمكن مدحها هو دائما اضافى ونسبى — الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها — نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة — السعادة تستوجب احتراما، لأنها أيضا المبدأ والعلة لخيرات التى نرغب فيها بسعينا الوصول إلى السعادة .

---

§ ١ — لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين الأشياء التى تستحق مدائحا، أو ما اذا كان ينبغى وصفها بالأولى بين الأشياء التى تستحق احتراما . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها على ما يشاء . § ٢ — كل شىء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغى مدحه إلا لأن له طبعا ما، وأن له علاقة ما بشىء آخر . بهذه المثابة يُمدح الرجل العادل والرجل الشجاع، وبالجملة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التى ينتجونها . وبهذه المثابة أيضا يمدح الرجل القوى، والرجل الخفيف فى الجرى، وكل واحد فى نوعه، لأن لهم استعدادا طبيعيا ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما . § ٣ — وإنما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح نفسها التى توجه الى الآلهة،

— الباب العاشر — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفى الأدب الى أوديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ — مدائحا ... احتراما — مسئلة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو بين الفلاسفة الوحيد الذى اشتغل بها . وهى ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس، وهنا يستمر فى السلسلة الطبيعية للمناقشات السابقة .

§ ٢ — شىء ممدوح فقط ... هذا نسبى دائما . إنه يُمدح نظرا لما يمكن أن ينتجه من الخير . — له علاقة ما بشىء آخر — وبهذا المعنى فالشىء الممدوح هو دائما أحط مرتبة من الشىء الذى من أجله يمدح .

فانها تصيرهم سُخرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ — اذا كانت هذه هى الأشياء التى ينطبق عليها المدح، فمن الجلى أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكمل. ففى حق هذه ينبغى شىء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نُعجَب بسعادة الآلهة وبركتهم، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب الى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات، ولا أحد يفكر فى أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل، بل يعجب بها كما يعجب بالشىء الأقدس والأحسن .

§ ٥ — وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبرّر إيثاره للذة . وبملاحظة أنه لا يُثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنتج

---

§ ٣ — تصيرهم سخرة — فى تعبير المتن اليونانى غموض يسمح بجعل لفظ سخرة راجعا اما للمدائح واما للآلهة ، وقد اعتمدت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة فى الكتاب العاشر ب ٨ ف ٧ فراجعه .

§ ٤ — الأشياء الأكمل — ذلك لأنها ليست بعدُ اضافية ، فلا يمكن أن يوجه اليها المدح ، بل الاحترام .

— أقرب الى الآلهة — تعبير غريب من قلم فيلسوف .

— يعجب بها — أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هى تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحذق شريف ، كما تذم اذا كان النجاح مسببا عن جناية .

§ ٥ — "أودوكس" — ر . ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" طويلا . وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تفاصيل عن ذلك الفيلسوف . وان النظرية التى ينسبها له هنا دقيقة التصور وان كانت فى الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادة أحط من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبعة ديدو .

من ذلك أن اللذة هى فوق هـذه الأشياء التى يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن فى حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما . § ٦ — ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هى التى تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس والى أعمال الجسم على السواء . § ٧ — على أن فحص هـذا الموضوع فحصا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه يتبع جليا مما قلنا آنفا أن السعادة هى أحد هـذه الأشياء التى تستحق احترامنا والتى هى كاملة . § ٨ — وفى النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هى غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة لخيرات التى نطلبها يجب أن يكون فى نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ — مدائحنا العمومية — لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدائح العمومية سواء بسواء .

§ ٧ — الكتاب الذين اشتغلوا ... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهـذه المدائح فى كتاب أفلاطون الموسوم "ميناكسين" . ويوجد منها أيضا فى مؤلفات "ازوقراط" ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر فى "الأونيم دى ميناج" قد وضع كتابا فى هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ — لأن السعادة وحدها — المتن أقل ضبطا فى العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شىء ، غير أنى جاريت "أوسطراط" فى تأويله .

الباب الحادى عشر (انواع الفضيلة)

إذا أريد فهم السعادة، ينبغى درس الفضيلة التى تؤتيها – الفضيلة هى الموضوع الأصلى لأعمال الرجل السياسى – لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبغى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغى أن تحد بها هذه الدراسة – الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جزآن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل – تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى ونباتى محض، والى جزء يمكنه أن يطيع العقل وان كان لا عقل له – تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

activity of soul

§ ١ – مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرةً بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هـذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ – إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع أشغال السياسى الحقيق، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ – وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شارعى "الكريتيين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين قد ظهروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ – واذا كانت هـذه

– الباب الحادى عشر – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ – على حسب تعريفنا – راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ – إن الفضيلة هى... السياسى الحقيق – راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المركز الذى يسنده أرسطو الى السياسة، وهو خطأ بيِّن . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيق وبين الساسة العوام، فن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

§ ٣ – الكريتيين واللقدمونيين – راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريتية محللة فيهما تحليلا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البيّن أن البحث الذى نبحثه سيؤدى تماما الغرض الذى اعتزمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ — على هذا حينئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة . لأننا لا نبحث إلا عن الخير الانسانى وعن سعادة انسانية . § ٦ — حينما نقول الفضيلة الانسانية ، نعنى فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن السعادة هى فاعلية للنفس . § ٧ — تنتج من هذا نتيجة بينة وهى أن رجل السياسة يجب أن يعرف الى حدّ ما أمور النفس ، كما أن الطبيب الذى هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة ، خصوصا أن السياسة هى علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ — منذ بداية هذا المؤلف — راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو : ان مصنفه فى الأخلاق ليس فى الحقيقة الا مصنفا فى السياسة ، وان السياسة هى ، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق الا تابعا له .

§ ٦ — فضيلة النفس لا فضيلة البدن — ان لفظ الفضيلة فى لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس ، أما فى اليونانيــة فليس الامر كذلك تماما ، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق فى الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هى وظيفة العقل ، وهــذه تتعلق به وحده على وجه الانفراد . وانه ليشترك فى الاخرى مع الحيوانات .

— كما قد علم — راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ — الى حدّ ما — بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدا ولو أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .

— كما أن الطبيب — مقارنة صحيحة جدا .

الانسانى . § ٨ – فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى نعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة ، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقافنا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا . و إن لحصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعبا أكثر مما يطلبه الموضوع الذى نناقشه هنا .

§ ٩ – على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض النقط على مافيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) . وانا لنستعير منها استعارات مفيدة ، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس ، أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ – أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمة ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبعهما ، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحدب فى الدائرة ، وتلك مسائل لاتهمنا الآن فى شىء . § ١١ – فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن نُعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتغذى حتى فى البذور

---

§ ٨ – لحصا أعمق – يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ – فى مؤلفاتنا المذهبية (إكزوتيريك) – يظهر أن الأولى هو "إزوتيريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها لرجل سياسى . وراجع عبارة كهذه فيما بعدُ ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ – الآن – هذه المسائل مبحوثة فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفى الأجنة ، كما توجد متماثلة هى بعينها فى الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلِّم هنا بالمماثلة لا بفصل . § ١٢ — تلك إذن قوة للروح عامة ومشتركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالانسان. أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم. ولكن رجل الخير والشرير ليس لها فى النوم شىء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر، وهذا هو الذى سوّغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون فى شىء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ — وفى الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للخواص التى تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة، إلا أن يُفترض أنه حتى فى هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العامى .

§ ١٤ — لكنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأوّل للنفس، وأترك الى ناحية خاصةَ التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل فى أمر الفضيلة الانسانية التى نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ — الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا فى النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود. إنا لنعرف فى الواقع ونمدح فى الانسان القنوع الذى يملك نفسه، وحتى فى الانسان غير المعتدل الذى لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذى هو ذو عقل، والذى

§ ١٥ — طبع آخر — هذا هو التمييز الذى ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هى أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فيلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوهما بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضد العقل يقاتله ويعانده، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض، فتنحرف الى الشمال متى أريد أن تحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الاطلاق فى أمر النفس ، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائما الى اتجاه مضادّ لعقولهم . § ١٦ — والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذى حركاته قليلة الانتظام الى هذا الحد، فى حين أننا لا نراه فى النفس، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن فى النفس شيئا هو ضدّ العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه . § ١٧ — كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف الى هذا الحد، تلك مسألة لا تهم هنا البتة، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفا . فهو فى الانسان الذى يعرف أن يكون قنوعا يطيع العقل . وإنه لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعا له عند الرجل الحكيم والشجاع، لأنه ليس به شىء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ — حينئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه فى حين أن الخاصة النباتية لا تشاطر العقل فى أى شىء كان، فالجزء الشهوىّ وعلى أعم من ذلك الجزء الغريزىّ يشاركه فى قدر معين، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يُخضع

— اتجاه مضاد لعقولهم — راجع ماسيجىء فى نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ — نصيبه من العقل — أى أنه عاقل من جهة أنه يطيع العقل الذى محله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ — الجزء غير العاقل — كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

— الجزء الشهوىّ — ان أرسطو يستعمل هنا الكلمة التى استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى، ويمكن أن يقال أيضا بدل « شهوى » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما يثبت أيضا ان هـذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس، وفى فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ — لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف، وسيميز فيـه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يُستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ — الفضيلة فى الانسان تقدّم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق، فمن بين الفضائل بعضُها نسميها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقيـة . فالحكمة أو العـلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر نثنى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة تَصف بالفضيلة أيّها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

— لبراهين الرياضيات — فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شىء من الاختيارى، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ — تقدّم لنا أيضا — نظرية عميقة أن يُربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جزء النفس الذى لا عقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنتج جميع نتائج هذا التمييز، وأنه ما كاد يزيد على أن نبه إليه . ولم يحصّل قوله هذا مرة ثانية فى الاجزاء الأُخَر من مؤلفه، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

— الحكمة أو العلم — اضطررت أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

— لمدحنا — قد روى آنفا المعنى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . انما تمدح الفضيلة لأنها ارادية . يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصـة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢ أيضا .

الكتاب الثانى

نظـــرية الفضـــيلة

الباب الأول

في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية – الفضيلة لا تكون إلا بواسطة العادة – الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحيلها الى ملكات محدودة معينة بالاستعمال الذى نستعملها فيه، فان المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بأن يفعل – الأهمية القصوى للعادات، فينبغي أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى.

§ ١ – لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلى، والآخر أخلاقى، فالفضيلة العقليــة تكاد تنتج دائمًا من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عينها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به.

§ ٢ – لا يلزم أزيد من هـذا لبين بوضـوح أنه لا توجد واحدة من الفضـائل

– الباب الأول – الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ – من تعليم – يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه.

– بتغيير خفيف – في اليونانية التقارب ظاهر جدًا، فان الكلمة التى تدل على العادة، والكلمة التى تدل على الأدب هما تقريبا شيء واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانيــة ممدودة. وهذه الأفكار مكررة تقريبا كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أوديم.

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر الذى هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التى تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ — حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد ارادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميها وتتمها فينا .

§ ٤ — وفوق ذلك بالنسبة للخواص التى هى ملكنا بالطبع ، فاننا ليس لنا بادئ الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تتبع الأفعال التى تخرج منها . ويمكن أن يُرى مثل مبين من هذا فى الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستى النظر والسمع ، بل بالضد أننا قد استخدمنا

---

§ ٢ — تكون فينا بالطبع — انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما ، لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع إياها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه لأجل تكوينها لابد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التى يتعلق بنا نحن تميتها أو تركها تنعدم .

— أشياء الطبع — هذا حق بالنسبة للظواهر الطبيعية التى هى ضرورية ، ولكنه ليس كذلك فى حق الانسان الذى له منحة الحرية ، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلى .

§ ٣ — الطبع قد جعلنا قابلين لها — هذه النظرية تناقض بالجزء سابقتها كما هو ظاهر .

§ ٤ — فى الحواس — التى هى فى الواقع من أشياء الطبع .

— فانه ليس بكثرة النظر — هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا غير والأذن للسمع لا غير . فان العادة مهما طالت لا يمكن أن تغير استعمالهما ، ولكن من المحقق أن العادة تجعل الانسان يحسن النظر ، وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كفعل كل الخواص التى تستعمل .

هاتين الحاستين، لأننا كنا نملكهما، ولم نملكهما قطعا بعلة أننا قد استخدمناهما . والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل، فاننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها قبلا . فالحال فيها كالحال فى جميع الفنون الأخرى، لأنه فى الأشياء التى لا يمكن فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بممارستها . وحينئذ يصير الانسان معمارا بأن يبنى، و يصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل، وحكيا بمزاولة الحكمة، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ — وما يجرى فى حكومة الممالك يثبته جليًا، فان الشارعين لا يصيّرون الأهالى فضلاء إلا بتعويدهم ذلك . وتلك هى على التحقيق الارادة الجازمة لكل شارع . وإن أولئك الذين لا يؤدون هذه المهمة كما ينبغى يخطئون الغرض الذى يقصدون . وهذا هو ما يقرّر كل الفرق بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ — كل فضيلة أيا كانت تتكوّن وتفسد بالوسائل عينها و بالأسباب عينها، كما يتكوّن الانسان و يفشل فى كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق . إنه كما قلنا بلعب القيثارة يتكوّن الموسيقيون المحسنون فى الصنعة والرديئون فيها . و بواسطة الأعمال المجانسة يتكوّن المعماريون، و بلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن . اذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب، و يكون رديئا إذا أساء البناء . إن لم يكن الأمر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم يبين كيفية إحسان العمل،

§ ٦ — كما قلنا — أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

— جميع أولئك الذين يمارسون أى فن — يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفى أن تمارس الموسيقى، بل لا بد أيضا من أن يكون الطبع قد أعطاك أصل القريحة الموسيقية . وكذلك الحال فى فن المعمار، العمل يحيى العبقرية ولكن لا يقوم مقامها .

ويكون الفنيون جميعا على الدوام من أوّل دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .

§ ٧ — والأمر كذلك على الاطلاق فى الفضائل . فإنه بسلوكنا فى المعاملات المتنوعة التى تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا فى الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا فى آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر هؤلاء بهذه الصفة فى هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادّة، وبالاختصار فان الملكات لا تأتى إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التشبث مع التحرج بأن لا تؤتى أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تُشكل حتى على الفروق بين تلك الأفعال وتتبعها . وعلى هذا فليس بشىء صغير الأهمية أن تتخذ منذ الطفولة وباكرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضدّ ذلك نقطة كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هى كل شىء .

§ ٧ – فإن الملكات – التى بها يقال على انسان إن له الخلق الفلانى أو الفلانى .

– التشبث مع التحرج ... تتخذ منذ الطفولة – نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .

الباب الثانى

ان المصنّف فى علم الأخلاق لايمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الحتمى للتفاصيل التى يتدخل فيها — ضرورة الاعتدال — كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

---

§ ١ — شىء لاينبغى أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلّف الأخلاق ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن فى كثير سواه . فليس لأجل العلم بما هى الفضيلة أن أوغلنا فى هـذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضرورى إذن أن نعتبر كل مايتعلق بالأفعال لنتعلم إتيانها ، لأنها هى صاحبة السلطان فى التصرف فى خلقنا ، وفى اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ — مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغى فى العمل اتباع العقل القيم ، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعدُ ماهو العقل القيم وما هى علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ — لنتفق بادئ بدء على هـذه النقطة وهى أن كل مناقشة تورَد على أفعال الانسان لايمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجردا عن الضبط كما قد نبهنا اليه بادئ الأمر ، لأنه لايمكن أن يُطلب الضبط فى الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المادّة الواردة

---

§ ١ — ليس نظريا محضا — مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا فى أن لا يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ — مبدأ مسلم به على العموم — فى المذهب الفيثاغورثى والمذهب الأفلاطونى .

— فيما بعد — لقد ظُنّ أن سوف لا يوجد فى أرسطو هذه المناقشة التى يذكرها هنا . ولكنها مسطورة فى الباب التالى ، وعلى الخصوص فى الباب الاوّل من الكتاب السادس .

§ ٣ — بادئ الأمر — راجع ماسبق ك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم لايمكن أن تقبل حكما ثابتا مضبوطا، شأنها فى ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ — لكن اذا كان فى الدراسة العامّة للأفعال الانسانية هـذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لاتحتمل إلا ضبطا أقل من ذلك أيضا . لأنها لا تقع تحت حكم فنّ منتظم، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التى هو فيها، كما هو الحال فى فن الطب وفى فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ — على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراســة التى نشرع فيها، فانها لاتثنى عن محاولة تحقيق النفع بإتمامها .

§ ٦ — بدياً يجب أن يلاحظ أن الأشياء التى من قبيل ما نشتغل به الآن هى أيضا على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثر وإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

— حكما ثابتا مضبوطا — إن لعلم الأخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليـه غالبا أنه ينساها . وفى الحق أن الناس لايراعون دائما هذه القوانين ، ولكن هذا لايمنع الأخلاق من واجبه فى أن يوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وان تجويد معرفة علم الأخلاق لايتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

— الحالات الصحية المختلفة — وهذا أيضا ربما كان غير مضبوط ، وان لقانون الصحة قواعد مقررة لايسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ — فن منتظم ... قاعدة صريحة — أفكار غير حقة غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية فى الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة، فان الشدة المفرطة فى التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا فى الشرب والأكل ، فان كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم، فانها توجد الصحة وتنميها وتحفظها . § ٧ — والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شىء، ويفر من كل شىء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقتحم جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تنعدمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولاتبقيان إلا بالتوسط. § ٨ — ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموها وفقدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

---

§ ٦ — الشدة المفرطة فى التمرينات البدنية — راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز التاج فى الألعاب الأولمبية وهو صبى، فلن ينال جائزة فيما بعد أن يصير رجلا، لأن التمرينات العنيفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ — والحال كذلك تماما — تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قيمة وصحيحة فى العمل وحقة فى النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

— كالمتوحشين سكان الحقول — وضعنا هذا الفرع من الجملة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

— ولا تبقيان إلا بالتوسط — هذا مضبوط جدا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولنبين هـذا بمثل من الأشـياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتى من كثرة الغذاء الذى يتناوله الانسان والأتعاب المتكررة التى يعانيها . وعلى المقابلة فان الانسان الذى تقوى هكذا يزيد احتماله لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنسـبة للفضائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذى قبل . وترد الملاحظة عينها على الشـجاعة ، فاننا باعتيادنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصـير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسـن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

الباب الثالث

لكى يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التى يجدها بعد الفعل – الخير يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر – حكمة أفلاطون – فى تأثير اللذة والألم فى الفضيلة تأثيرا عظيما – حسن التصرف أو سوءه فى اللذة والألم هو مناط التميز بين الناس – علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص باللذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف .

---

§ ١ — علامة ظاهرة للملكات التى نحصلها هى اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا و يعقبها . إن الانسان الذى يمتنع عن لذات الجسم و يرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذى لا يحتمله إلا بأسف عنده شىء من عدم الاعتدال . والانسان الذى يقتحم الأخطار و يرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذى يضطرب فيها هو جبان . ذلك فى الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذى يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذى يمنعنا من فعل الخير . § ٢ — من أجل ذلك ينبغى منذ الطفولة الأولى كما يقول بحقّ أفلاطون أن نوجّه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا فى الاشياء التى ينبغى أن نضعها فيها . وفى هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ — وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجته إما اللذة

– الباب الثالث – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

§ ١ – اللذة أو الألم – ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها فى نفسه وفى غيره .

– طلب اللذة يدفعنا الى الشر – يُرى بسهولة على أى معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هى واتى تليا .

§ ٢ – كما يقول بحق أفلاطون – ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٥٤ وك ٢ ص ٧٢ و ٩٠ من ترجمة كوزان .

وإما الألم . وهـذا هو دليل جديد على أن الفضـيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا . § ٤ — وهـذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التى تتبع أفعالنا أحيانا . هـذه العقوبات هى بوجه ما علاجات، والعلاجات لاتفعل عادة وفى مجرى الأمور الطبيعى إلا بالأضداد . § ٥ — يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل ملكة للنفس هى بطبعها الحقيق ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التى تصيرها بالطبع أحسن أو أقبح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم متى طلب الانسان أحدهما أو فرّ من الآخر فى حين أنه لا ينبغى له ومن غير تقدير للظرف الذى فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التى بها ينبغى تحصيلهما أو بارتكاب كثير من الخطيئات الأخرى المجانسة التى يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التى هى فيها خالية من التأثر وفى راحة تامة . ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغى ، ولم يُعْنَ باضافة بعض شروط اليـه فيقال : « أن ينبغى » أو « أن لا ينبغى » أو « متى ينبغى » وتعديلات أخرى يمكن ادراكها بسهولة .

§ ف ٣ — أن الفضيلة تتعلق فقط — الفضيلة الأخلاقيـة على الأخص فى ذلك أكثر من الفضيلة العقلية .

§ ٤ — العقوبات — فانها لما كانت مرة وفاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، نتج من ذلك أن الخطيئة التى تعالج العقوبات شفاءها كانت لدينا حلوة وسببت لنا لذة .

§ ٥ — ما قلناه آنفا — فى الباب الأول ف ٦

— كيف أمكن تعريف الفضائل — هـذا التعريف محصل أيضا فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤ ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر فى تلك الفقرة ولا فى هـذه لمن هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب الكلبيين ، ثم اتخذه بالجزء بعـد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وإن أرسطو قد أصاب كل الاصابة فى تفنيده .

§ ٦ — يجب حينئذ أن يقرر مبدئيا أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ — هاك ملاحظة تفهمنا بأجلى من ذلك أيضا جميع الابحاث المتقدمة. توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضا ثلاثة تُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ويتبع الطريق المستقيم . والشرير لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدياً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فانها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارنا واختيارنا الحر ما دام أن الخير نفسه والمنفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهرا من اللذة . § ٨ — نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نَرَتُّ قد غذيت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماما كثيرا أو قليلا .

§ ٩ — هذا هو ما يجعل ضروريا جدا أن هذه الدراسة التي تلي يجب أن تحمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

---

§ ٧ — الخير والنافع والملائم — على هذه النماذج الثلاثة تبنى علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيرى بعد في الكتاب الثامن والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ — منذ طفولتنا الأولى — فكرة مستعارة من أفلاطون .

— غذيت ... وتلون بجميع ألوانها — تعابير مجازية عظيمة ونادرة جدا في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ — تنبيه آخر : إن قهر اللذة هو أيضا اصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط" . اذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب ما دام أن فى الأمور التى هى أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر فى أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلتاهما بدرس اللذات والآلام . لأن هذا الذى يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيّرا والشرير هو الذى يسيء استعمالها .

§ ١١ — على هذا اذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تشتغل فى الحقيقة إلا باللذات والآلام، وأنها تمو بالأسباب التى تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها، وأنها تفعل وتُمرن على هذه الاحساسات نفسها التى منها تولدت . تلك هى المبادئ التى وضعناها آنفا .

---

§ ١٠ – كما يقول "هيرقليط" – فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنص وقد أغفله أرسطو هنا . وهو مستشهد به أيضا فى السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجمتى الطبعة الثانية . ومع ذلك فان "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة .

الباب الرابع

ايضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتي أفعال الفضيلة – الفرق بين الفضيلة و بين الفنون العادية – ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات – الشرط الأول هو الأقل أهمية – الكيفية الغريبة لعوام الناس فى التفلسف وفى إتيان الفضيلة – إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية فى ذلك .

---

§ ١ – ربما يسأل عماذا نعنى بقولنا إنه يجب ليصير الانسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عفيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه اذا عمل المرء أعمالا عادلة وزاول أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه اذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوى وموسيقار من قبل .

§ ٢ – أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى فى الفنون العامية؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شىء صحيح فى الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر وإرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشىء من الأجرومية واشتغل به أجروميا أى على حسب قوانين الأجرومية التى يعرفها والتى

– الباب الرابع – الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٤

§ ١ – بقولنا – راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأول نظرة أنها دقيقة ، ولكنها فى الواقع مهمة جدا وتستحق أن تناقش . فان العادة تكوّن الفضيلة أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا لمجرد أنه أتى عملا فاضلا اتفاقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

§ ٢ – أليس أحق من هذا أن يقال – إن التردد الذى يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا فى المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبق الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هى مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا فى أى فن لمجرد أنه نجح مرة فى هذا الفن . بل لا بد من العلم بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ — ويوجد أيضا فرق ينبغى ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التى تنتجها الفنون تحمل الكمال الذى هو خاص بها فى أنفسها، ويكفى حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال التى تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل فى اللحظة نفسها التى يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثانى أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التى ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . فى الفنون الأخرى لا يحسب أىّ حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضدّ من ذلك فيما يختص بالفضيلة، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . فى حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلى الأهمية بل لهما أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمرّ لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ — على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

§ ٣ — ليست عادلة ومعتدلة — تمييز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غير نية يعقدها الفاعل الذى يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التى يشترطها أرسطو ضرورية لتكوين الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أظن البسيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده فى ملاحظة الظواهر الأخلاقية .

— العلم هو نقطة قليلة القيمة — لا شك فى أن أرسطو يرمى الى نظرية سقراط وأفلاطون التى طالما انتقدها ، وهى أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطى هنا الشرط الأوّل وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ — حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، و بالتجائهم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون و يتخيلون أنهم بهذه الطريقة يحصّلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

---

§ ٤ — كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ — أن يصير البتة فاضلا — بالمعنى الذى وضح آنفا ، والذى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يسمّى فضلاء الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عالمين ماذا يفعلون .

§ ٦ — بالتجائهم الى أقوال فارغة — انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان . — ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى — تشبيه بلغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المنال لجميع الناس .

الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة — يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والعادات — حد الشهوات والخواص — الفضائل والرذائل ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ — أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هى الفضيلة . ولما أنه ليس فى النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات ، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ — أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، و بالاختصار كل الاحساسات التى تجر على أثرها ألما أو لذة . وأسمى خواصّ تلك القوى التى تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات ، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب و بأن نحزن و بأن نرحم . وأخيرا أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقى — طيبا كان أو خبيثا — الذى نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب ، إذا نحن أحسسناه بشدّة أكثر مما ينبغى أو برخاوة أكثر مما ينبغى

— الباب الخامس — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٢

§ ١ — أو انفعالات — قد زدت هذه الكلمة كتفسير لايضاح الأخرى واتمامها .

— الملكات المكتسبة أو العادات — حالها كالسابقة فان كلمة «عادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ — اسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل فى نفس معنى كلمة "الشهوة" التى عنون بها "ديكارت" أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

— اسمى خواص — الكلمة التى يستعملها هنا أرسطو هى كلمة "القوى" .

— الاستعداد الأخلاقى — أنا الذى أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خبيث، وإذا نحن أحسسناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب . وعلى هذا النحو يكون الحال في سائر البقية .

§ ٣ — ينتج من هذا أن الفضائل والرذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا أننا في الواقع لا نسمى طيبين أو خبيثين تبعا لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعا لفضائلنا ورذائلنا . وثانيا أن الانسان ليس ممدوحا ولا مذموما بسبب الانفعالات . فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذى يخاف ، ولا هذا الذى يغضب بوجه عام مطلق ، بل إنه لا يذم إلا الذى يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضدّ ذلك نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التى تبدو منا .

§ ٤ — وفوق ذلك فان وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ، في حين أن الفضائل هى ارادات قد فُكّر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فعل الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا انفعلنا بها ، في حين أنه لا يقال في حق الفضائل والرذائل : إننا نعانى انفعالا أيا كان ، بل يقال فقط : إن لنا استعدادا أخلاقيا ما .

§ ٥ — وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجرّدة ، لأنه لا يقال علينا : إننا فضلاء أو أشرار لمجرّد أن لنا خاصة التأثر بالانفعالات . كما أن هذا ليس سببا

§ ٣ — ليست ... انفعالات — ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على حسب القدر الذى نشعر به وعلى حسب الأشياء التى تطبق عليها . وعلى ضدّ ذلك الفضيلة فانها دائما حسنة ليس غير . والرذيلة هى دائما قبيحة ليس غير .

— ليس ممدوحا ولا مذموما بسبب الانفعالات — بهذا السبب عينه لا يمكن أن تكون الانفعالات حسنة ولا قبيحة .

كافيا فى أن نمدح أو نذم . وزيادة على هـذا فان الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة، أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر كما قلنا آنفا .

§ ٦ — نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص فبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه العموم .

---

§ ٥ — كما قلنا آنفا — راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع لا يعطينا الا استعدادات وقابليات ، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .

§ ٦ — عادات أو ملكات — هذه النتيجة هى التى تنتج طبعا من جميع المناقشات السابقة ، ويمكن أن يلاحظ أن أرسطو قد أطال فى مقدماتها .

الباب السادس

فى طبيعة الفضيلة — أنها بالنسبة لأى شىء كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشىء وتمامه — فضيلة العين وفضيلة الحصان — حد الوسط فى الرياضيات — الوسط الأخلاقى أصعب فى إيجاده — الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا — الافراط أو التفريط فى وجدانات الانسان وفى أفعاله — الفضيلة تتعلق بارادتنا — أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط — استثناءات .

---

§ ١ — لا ينبغى الاكتفاء بالقول — كما يفعل هنا — بأن الفضيلة هى عادة أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أى كيفية هى على الخصوص .

§ ٢ — لنبدأ بتقرير أن كل فضيلة هى بالنسبة للشىء الذى هى فضيلته ما يُتم حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدى وظيفتها كما ينبغى . لأن لفضيلة العين الفضل فى أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة الحصان، فانها هى الفاعلة فى أن الحصان جواد، وفى أنه سريع العدو أيضا، وفى

— الباب السادس — فى الأدب الكبير ب ٨ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣

§ ١ — لا ينبغى الاكتفاء — يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الا مجرد رسم يتصدى مع ذلك الى الضبط والتحقيق .

— عادة أو كيفية — تفسير ضرورى لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ — بالنسبة للشىء الذى هى فضيلته — يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة فى اللغة اليونانية معنى أوسع منه فى لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لى ان كان فى ترجمتى شىء من الغرابة والتعسف هنا .

— فضيلة العين ... فضيلة الحصان — لم أتجنب هذه التعابير الغريبة على أنها مفهومة جدا مع ذلك .

أن يحمل فارسه، وأن يقاوم صدمة الأعداء. § ٣ — إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء، فالفضيلة فى الانسان تكون هى تلك الكيفية الأخلاقيـة التى تصيره رجلا صالحا، رجل خير، والفضل لها فى أنه يعرف أن يؤدى العمل الخاص به .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق كيف أن الانسان يمكنه بلوغ هذا الغرض، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هى الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ — فى كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى، وهذه التمـايز يمكن اجراؤها إما بالنسـبة للشىء نفسه، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الافراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشىء ما هو النقطة التى توجد على بعـد سواء من كلا الطرفين، والتى هى واحدة وبعينها فى كل الأحوال . أمّا بالاضافة الى الانسان، بالاضافة الينا فالوسط هو هـذا الذى لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط، وهـذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

---

§ ٣ — كذلك بالنسبة لجميع الأشياء — كان أحسن أن لا يدرس إلا فضيلة الانسان . فان هـذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ — لقد قلنا فيما سبق — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ — وأخيرا المساوى — قد أبقيت على هذه العبارة، لأنها هى نفسها عبارة أرسطو بدلا من أن أعبر بلفظ "الوسط" الذى سيستعمله هو فيما بعد . هـذا يرجع الى القول بأن كل شىء قابل للقسمة تمكن قسمته إما الى جزئين غير متساويين وإما الى جزئين متساويين .

— الوسط — هاك اللفظ الخاص .

للجميع . § ٦ – آخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ، واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى يقاس ، لأن ستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة . § ٧ – ذلك هو الوسط الحقيق على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ، وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضخما و إما غذاء غير كاف . فهو قليل جدا بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يبتدئ لعب الجباز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لأتعاب الجرى

---

§ ٦ – آخذ مثلا – كان أولى بأرسطو أن يختار مثلا أحسن من هذا . فإن الأعداد التى يذكرها هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لا عدد ستة ما دام أنه كان يتكلم آنفا عن المساواة .

§ ٧ – التناسب الذى يحققه الحساب – هـذا هو ماسموه زمنا طويلا فى كتبنا الرياضية «النسبة العددية» . يكون أضبط أن يقال نسبة بالفرق .

– بالنسبة لنا – لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد حسب الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

– عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال – إن أرسطو يحفظ الاعداد التى استخدمها آنفا كمثل عام .

– بالنسبة "لميلون" – ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

– لمن يبتدئ لعب الجباز – كان احدى العنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجباز فى الزمن القديم أن ينظموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

– بالنسبة لأتعاب الجرى – كل هذا يثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجباز فى الجسم والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ — على هذا إذن فكل انسان عالم وعاقل يجهد نفسه فى اجتناب الافراطات من كل نوع، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل، ولا يطلب إلا الوسط القيم و يفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ — والفضل لهذا الاعتدال الحكيم فى أن كل علم يؤدّى على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط، و بأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المتقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن ينقص منها شيء ولا أن يزاد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فان الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكده . نكرر أن هذا هو الغرض الذى من أجله يدمن الفنيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التى هى ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن تتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ — وإنى أعنى بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هى التى تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وانما هو فى أفعالنا وفى انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا فى وجدانات

§ ٨ — الوسط بالنسبة لنا — الذى يمكن أن يتغير بتغير الاشخاص .

§ ٩ — أن كل علم — العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

— الفنيون المحسنون — هذا حق صراح فى الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

— الفضيلة — يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالاختصار فى وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ — ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغى تبعا للظروف، وتبعا للأشياء، وتبعا للأشخاص، وتبعا للعلة، وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحق، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة . § ١٢ — والحال بالنسبة للأفعال كالحال فى الانفعالات سواء بسواء . فان هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلق الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون فى الانفعالات وفى الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال، الافراط بالأكثر خطيئة، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ — على هذا حينئذ فالفضيلة هى نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذى تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ — وفوق ذلك يمكن أن يسىء الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة، لأن الشر هو من اللانهائى كما مثله بحق الفيثاغورثيون، ولكن الخير هو من المتناهى

---

§ ١٠ — من الجهتين — أعنى متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغا فيها أو قليلة القوة جدا .

§ ١١ — الكمال الذى لا يوجد إلا فى الفضيلة — هذه هى النصيحة العادية للحكمة : تلطيف المرء شهواته .

— والحال بالنسبة للأفعال — الأفعال ليست الا المظهر الخارجى للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التى تنطبق على احدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ — الفضيلة هى نوع من الوسط — هذه هى الصيغة العامة التى اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاقى لأرسطو . وإنه لا يظهر لى أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ — الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضا فقرة الميتافيزيقا المذكورة فى التعليق .

ما دام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشر سهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صعب الى هذا الحد . لأنه فى الواقع من السهل أن تخطئ الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب فى أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالرذيلة، فى حين أن الوسط وحده هو متعلَّق الفضيلة .

"يكون المرء خيّرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف"

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هى عادةٌ، هى كيفٌ يتعلق بارادتنا منحصر فى هـذا الوسط الذى هو اضافى لنا، والذى هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذى هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها فى أنها تجاوز المقياس الذى يجب التزامه، والأخرى فى أنها تبقى أسـفل من هـذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضـد ذلك فى ايجاد الوسط بالنسـبة لذلك البعض و بالنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضـيلة مأخوذةً فى أصلها و بالنظر إلى التعريف الذى يوضح ما هى يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال والخير فالفضيلة هى طرف وقمة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعـل وكل انفعال بلا تمييزٍ ليس قابلا

— لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هـذا . وتوجد حالات أخرى لا يصـدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيرا بنوع واحد — الشاعر الذى قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرير أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هى طرف وقمة — تعديل حق جدا ومهم جدا للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حقة عنى أرسطو بوضعها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغى فى الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفى الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السيما القبيحة التى هى موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها، فليس البتة حينئذ فى هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل، فانه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام . وليس فى الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلا فى الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغى، ومع المرأة الفلانية ، وفى الظروف الفلانية، وبأى طريقة، فانه بوجه عام مقارفة أىّ واحد من هذه الأشياء جناية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه فى الظلم وفى الجبن وفى الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للافراط وللتفريط وإفراط للافراط وتفريط للتفريط . § ١٩ — ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائما مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للافراط ولا للتفريط، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

– قابلية التلذذ بمصاب الغير – قد فسرت الكلمة اليونانية التى ليس لها مساوٍ مضبوط فى لغتنا (الفرنسية).

– مقطوع بأنها خبيثة وجنائية – من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ – وسط للافراط وللتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة ، فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما أن ليس له افراط ولا تفريط .

§ ١٩ – لا افراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة — لأن الشجاعة هى الوسط بين الجبن من جهة وبين التهور من جهة أخرى كما سيرى فى الباب التالى .

البـاب السابع

تطبيق العموميات التى سبقت على الحالات الخصوصية – الشجاعة وسط بين التهوروالجبن – الاعتدال وسط بين الفجور والخمود – السخاء وسط بين الاسراف والبخل – الأريحية – كِبَر النفس وسط بين الوقاحة والضعة – الطمع وسط بين افراط وتفريط لم يعط لكليهما اسم خاص – قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة – الصدق وسط بين التّبجح والتعمية – البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة – الصداقة وسط بين الملق والشراسة – التواضع – الاخلاص – الحسد – سوء النية .

---

§ ١ – قد لا يكفى فى هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التى تقدمت، بل ينبغى فوق ذلك أن نبين كيف أن هـذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفى الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشىء، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هى دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما نريد قوله من اللوحة التى نرسمها هنا .

– الباب السابع – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣

§ ١ – قد لا يكفى – ان الغرض الذى يرمى اليه أرسطو هو عملى أصلا ، ومن أجل ذلك يهم بإيتاء الأمور حقها من الايضاح .

– فى اللوحة التى نرسمها هنا – سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذى تبرره اللوحة المسطورة فى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣ والذى اعتمده "اندرونيكوس" "وأوسطراط" . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة فى تأليف أرسطو ووضع جدولا للفضائل المختلفة مع اضدادها من الافراط والتفريط . وانى لا أظن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لا أرى فى هذا الا ما يأتلف تماما مع عادات أرسطو الذى كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه «تاريخ الحيوانات» . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تفيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شىء سوى فكرة الوصف . وعلى أى الحالين فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ — على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الافراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له فى لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الافراط فى الطمأنينة فان الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده افراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ — بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع اللذات، فالوسط هو الاعتدال، والافراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط فى أمر اللذات هم نادرون جدا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخامدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ — فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والافراط والتفريط هما الاسراف والبخل . وهاتان الملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضاد بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مُفْرط فى الاعطاء وهو مفرّط فى القبول . والبخيل على الضد هو مُفْرط حينما يأخذ ومفرّط حينما يعطى .

---

§ ٢ — على هذا يرى — انى أتابع تأويل وافترض أن اللوحة المذكورة فى الفقرة السابقة قد فرغ القارئ من تلاوتها، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

— فليس له فى لغتنا اسم — وان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة "عدم التأثر" التى عندنا (فى اللغة الفرنسية) والتى ليست خاصة تطلق بالأولى على اعتبار حسن .

§ ٣ — فلنعطهم ان شئت اسم الخامدين — هذا القيد الذى احترز به أرسطو فى اليونانية لازم فى الفرنساوية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حساس لا شك فى أنها صالحة فى هذه، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ — السخاء — ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطى معنى لزوم الوسط الذى تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخى أقرب الى المبذر منه الى البخيل .

§ ٥ — على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسماً بسيطا ونضع ملخصا . ونكتفى الآن بهذه العجالة . وفيما بعدُ ندرس كل هذه النقط بتوسع وضبط .

§ ٦ — ولكن لنرجع الى الثروة فنقول: إنه يوجد أيضا استعدادات أخرى غير ما بينا . وفى هذا الصدد الوسطُ يمكن أيضا أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحى والسخى ، فأحدهما يملك أموالا عظيمة ، والآخر ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحى هو سوء الذوق فى الانفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقتير فى الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف الفروق فى السخاء . وسيذكر فيما بعدُ مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ — فى أمور الشرف أو المجد والخمول ، الوسط هو كِبَر النفس ، والافراط فى هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ — وكما أننا اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط فى أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذى يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن فى الواقع أن تطلب التشاريف والمجد كما ينبغى أن تطلب . ويمكن أيضا طلبها أكثر مما ينبغى أو أقل مما ينبغى . فهذا الذى رغبته مفرطة يسمى طماعا . والذى

---

§ ٥ — فيما بعد — راجع ما سوف يأتى ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث تحليل بعض الفضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادة مبسوط تماما .

§ ٦ — أيضا استعدادات أخرى — واذن يوجد فيها وسطان بدلا من وسط واحد .

— سوء الذوق فى الانفاق . اضطررت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .

— سيذكر فيما بعد — ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ — الوسط هو كبر النفس — راجع ما سيأتى ك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هـذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكيما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هـذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تُنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كلٌّ فى دوره .

§ ٩ — وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هـذا التناقض ، ولكننا الآن نستمرّ فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ — يمكن أن يميز فى الغضب — مثل ما فعلنا فى حق السخاء — الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هـذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فنقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هـذا النوع حدّ الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأثم بالافراط يسمى الخلق الشرس ، والرذيلة

---

§ ٨ — ليس له اسم خاص — انى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أغنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ — فيما يلى — قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هـذا القول . ولكن أرسطو بتحليله التفصيل للفضائل والرذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، و يصير موضوع مدح أو ذم بالدور .

— اتبعناه فيما سبق — أو بالأولى « طريقتنا العادية » راجع السياسة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ — رجلا حليما — لم أجد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن الفتور .

— الشرس ... ... الفاتر — المقابلة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة. والذى يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذى لا غضب به البتة، والتفريط يسمى الفتور الذى لا يعرف أن يغضب.

§ ١١ — هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التى ليست بلا مشابهة بينها، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه. الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التى ترتبها بين الناس أقوالهم وأفعالهم. ولكن الثلاثة تختلف فى أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة فى محادثات الناس، فى حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التى تحصل من علاقات الجمعية. أحد الاثنين يتعلق باللذة التى يسببها المزح، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية. ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن فى كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمدح. فى حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم. وليس فى اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال فى السابقة. ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح.

— لا غضب به البتة — قد فسرت الكلمة اليونانية بأن أوضحتها.

§ ١١ — هذا هو موضع — هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدروس السابقة.

— بالروابط الاجتماعية والعامة — لقد لاحظ أرسطو بحصافة ودقة هذه الروابط الاجتماعية. ومن البديهى أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين).

— حتى نرى جليا أيضا — هذه الأمثلة المختلفة تؤيد السابقة.

— كما فعلنا آنفا — يشير أرسطو الى كلمة استعملها قبل ذلك ببعض أسطر، ويظهر أنه أدخلها فى اللغة اليونانية.

— أن نضع كلمات جديدة — لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى.

§ ١٢ — فيما يختص بالحقيقة، الرجل الذى يلتزم فى هذا المعنى الوسطَ يسمى رجلا صادقا ورجل صـدق، والوسط نفسه يسمى الصـدق . التصنع الذى بغير الحقيقة يسمى اذا غلا فى الأشياء التَّفج، والذى به هذا العيب يسمى تَفَّاجا . وإذا كان على الضد يصغر الأشياء يسمى تعمية، والرجل يسمى معميا .

§ ١٣ — أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما يحصر فى المزاح، والرجل الذى يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش، والاستعداد الأخلاقى الذى يميزه هو البشاشة. والافراط فى هذا النوع هوالسخرية، والرجل الذى له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهـذا الذى فى معرض المزاح نصيبه أقل مما ينبغى هونوع من الفظ، وكيفيته يمكن أن تسمى الفظاظة. § ١٤ — أما الوسط الذى يتعلق بملاءمة الحياة العادية فالرجل الذى يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغى أن يكون فهو الصديق، والوسط الذى يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذى يُفْرط فى العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذى به ولع الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

---

§ ١٢ — تعمية ... معميا — ان الكلمة التى يستعملها أرسطو هنا هى أصل كلمة « التهكم » باللغة الفرنسية، ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذى له فى الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ — الرجل الذى — الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس فى لغتنا أحسن من هذا .

— نوع من الفظ — المجاز هو بعينه فى اللغة اليونانية .

§ ١٤ — فهو الصديق — لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار اللفظ هنا، ولكنى اضطررت الى مجاراته، وقد كنت أفضل أن يقال « اللطيف » .

— الذى به ولع الإرضاء — هذا تفسير اللفظ اليونانى .

المتملق . والذى هو فى هـذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا فى أى شىء فهو الشرس والصعب فى المعيشة .

§ ١٥ — يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط فى الانفعالات وفى كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فانه موضع لثنائنا كالانسان المتواضع . ذلك فى الواقع بأنه فى هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتزم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحتز من كل شىء . وهو بوجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضدّ الانسان الذى يأثم فى هذا بالتفريط أو الذى لا يحتز من شىء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سـفيه . والذى يعرف أن يلتزم الوسـط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ — الانسان العدل الذى يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذى تسببه له آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هى مع ذلك تتعلق باللذة وبالألم اللذين يمكن أن يسببهما لنا مايحل بأمثالنا . الانسان النزيه الذى يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد نعمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يجاوز هذه النزاهة يحزن لجميع الخيرات التى يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذى يمكن أن يرتاح لمـا ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حدّ أن يتلذذ به .

---

§ ١٦ — العدل الذى يطبق — اللفظ الذى يستعمله أرسطو هو "نميزيس" وليس عندنا فى الفرنسية كلمة تقابلها فان "نميزيس" بالمعنى العادى الذى تطلق عليه هى الآلهة الذين يتشخص فيهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

— فان الذى يمكن أن يرتاح — لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المفيد الذى هو فى المعنى أكثر منه فى اللفظ .

§ ١٧ — على أنه يمكن أن توجد فى موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة أتم . وأما العدل لمـا أنه لا يُدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيـه نوعان مختلفان ، فسنحللهما فيما بعدُ ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ — فى موضع آخر — راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل . وأن ضربى العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب الطبع .

— الفضائل العقلية — راجع ماسوف يأتى فى الكتاب الخامس .

الباب الثامن

التضاد بين الرذائل الطرفية و بينها و بين الفضيلة التي هي الوسط — مقابلة الوسط بالطرفين — الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذي يفصلهما — في بعض الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالافراط وتارة يقترب الطرف بالتفريط — التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضدّ ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور — لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء، والثاني من ناحيتنا .

---

§ ١ — هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبديًا الطرفان هما مضادان للوسط ، ومتضادان بينهما أيضا، ثم ان الوسط هو مضادّ للطرفين. § ٢ — كما أن المساوى مقارنًا بالحدّ الأصغر هو أكبر من هذا الحدّ وأصغر من الحدّ الأكبر في نسبته له ، كذلك الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالضد في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تفريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوّرا اذا قورن بالجبان، ويظهر في جانب المتهوّر جبانا . كذلك أيضا

— الباب الثامن — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ — الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة — إن أكثر التنبيهات التي سيضعها أرسطو على نسب الفضيلة الى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ "غرف" أنها تزعزع بعض النظرية التي تضع الفضيلة في الوسط وتعدلها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لحظ جميع القيود التي ينبغي أن تقيدها .

§ ٢ — المساوى — أي النصف .

— على هذا فالرجل الشجاع — ملاحظة دقيقة مضبوطة جدا .

الانسان المعتدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحركه شىء ، ويظهر هو نفسه خامدًا بالنسبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخيل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ — كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدُهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متهورا ، والمتهور يسميه جبانا ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ — لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادّة على هذا النحو بعضها لبعض ، كان تضادّ الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادّهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحدّ الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحدّ المساوى سواء بسواء .

§ ٥ — ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شىء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

---

§ ٣ — كذلك الطرفان — فى هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ — هذه الحدود الثلاثة — لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الاطلاق وحينئذ فقد أصاب الحق ولكنّ فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وانه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل هى تارة أكثر بعدا وتارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فانها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ — توجد أطراف لها بعض مشابهة — قيود ضرورية تثبت جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخط رسما بسيطا .

— تسمى أضدادا — يمكن ان نرى كل نظرية الأضداد فى « القاطيغورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفى « الأرمنيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفى « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعة برلين .

أكثر . § ٦ — فى نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادًا وتارة يكون الافراط . فالرذيلة الأكثر تضادًا مع الشجاعة ليست هى التهور الذى هو إفراط ، بل هى الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضدّ فى الاعتدال فان الحدّ الذى يبتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هى عيب التفريط ، بل هو الفجور الذى هو عيب الافراط . § ٧ — وهذا يرجع الى سببين متميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هـذا الذى تقابله بالوسط مقابلة تضادّ ، بل هو بالأولى الحدّ المضادّ . على هـذا مثلا لما أن التهور يظهر أنه أقرب جوارا للشجاعة ويشابهها أكثر فى حين أن الجبن أشدّ مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذى تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هى أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادًا معه . § ٨ — هاك إذن أحد السببين المذكورين آنفا وهو يأتى من طبيعة الشىء نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتى إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادًا مع الوسط الحكيم الذى ينبغى أن نلتزمه . على هـذا فطبعنا يميل بنا بحدّة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بالفة أنفسنا لها هى أكثر تضادًا مع الوسط الحق . هذا هو السبب فى أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضادًا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

---

§ ٦ — ليست هى التهور — ملاحظة محكمة ومنها ينتج أن فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطا .

§ ٧ — وهذا يرجع الى سببين متميزين — هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقا هو مضبوط تماما .

§ ٨ — نحن بطبعنا أكثر ميلا لها — إن أرسطو بتعمقه فى هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان يمكنه أن يجد فيها بلا عناء الايضاح الحقيق للفضيلة .

الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذى فيه تنحصر الفضيلة — دراسة الميول الطبعية التى يشعر بها الانسان فى نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول — ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الانسان بثبات العمل.

---

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هى وسط، وقد علم كيف هى، أعنى أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط. وقد بان أيضا أن مميز الفضيلة هذا يأتى من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم فى كل ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله. تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما. § ٢ — يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة فى أن يكون فاضلا. فان إدراك الوسط فى كل شىء أمر صعب جدا، كما أن استكشاف مركز دائرة لايتيسر لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية. كذلك استسلام الانسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شىء هين كبذل النقود والانفاق. ولكن العلم بمن ينبغى أن تعطى اليه وبأى قدر وفى أى وقت ولأى سبب وعلى أى كيفية، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها. من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا وممدوحا وجميلا. § ٣ — إن أوّل ما يُعنى

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هى — يعنى أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين.

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا فى أن حل نظرية هندسية يقتضى العلم فى حين أن الطبيعة تكفى غالبا فى الفضيلة بما تعطى من الكيوف.

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يبتعد عن الرذيلة التى هى أشد ما يكون تضادًا وإياه . ويمكن أن تطبَّق هنا نصيحة "كالبسو"

بعيدا جدًا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سيِّر سفينتك ....

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائما أكبر إثما والآخر أقل . § ٤ — ولما أنه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح فى ذلك هى الطريقة التى بيناها. على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التى هى فينا أدخل فى الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدًا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هى انفعالات اللذة أو الألم التى نشعر بها . § ٥ — يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهة المضادة، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التى نخشاها نقف فى الوسط، كما يُفعل تقريبا حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ — إن الخطر الذى يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذى يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة فى هذه

---

§ ٣ — نصيحة "كالبسو" — قد نبه المفسرون الى أن أرسطو قد انخدع هنا بنسبته الى "كالبسو" ما قاله "هوميروس" فى "سيرسى" . ولا شك فى أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكرته التى خانته . راجع الاوديسى النشيد الثانى عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التى كان "أوليس" يصدرها الى ربانه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ — أن يقال — هذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلا فى السياسة ك ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

— انفعالات اللذة أو الألم — هى فى الواقع آكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها فى غاية الحكمة .

الحالة قضاة لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعر بها شيوخ "طروادة" في حضرة "هيلينا" يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ماقالوه، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

§ ٧ – لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص نجح في إيجاد الوسط الحق، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة، وإنها لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأي سبب ولأي مدة من الزمن ينبغي للانسان أن يغضب ،لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوءون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجد فيهم حزما حقيقيا بالرجل . § ٨ – حتى أن من لا يحيد إلا قليلا جدا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . في حين أن الذي يبتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن الى أي نقطة والى أي مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

§ ٦ شيوخ طروادة – راجع الألياذة النشيد الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن يأتلف تماما مع الكلام على اللذة .

§ ٧ – اننا بهذا السلوك على الأخص – كل ذلك مملوء حكمة عميقة . ومع ذلك فان أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريبا .

– ليس من السهل – كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

§ ٨ – بعبارة مضبوطة تماما – ينبغي تذكر ماقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فعلى رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعيينا مضبوطا أى واحد كان من الأشياء التى لإجادة فهمها ينبغى الشعور بها ، و إن كل هذه الحالات هى حالات جزئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذى يشعر به كل واحد .

§ ٩ — ومهما يكن فان من الواضح أن الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط ، وتارة نحو جهة التفريط . لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

§ ٩ — الملكة الوسطى هى وحدها الممدوحة — فى هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفى هذا من النفع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — فى الشجاعة وفى الاعتدال

الباب الأول

فى أن الفضيلة لا تطبق إلا على الأفعال الاختيارية . — تعريف الاختيارى واللااختيارى — فى نوعى اللااختياريات : القسر والجهل — النوع الأول للاشياء اللااختيارية — أمثلة مختلفة لاحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء — فى أن الموت آثر من بعض الأفعال : " الالميون لأوريفيد " — تعريف تام للاختيارى واللااختيارى — اللذة والخير لا أكرهانا — لأن يأخذ الانسان نفسه باللائمة أعدل غالبا من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح والذم لا يردان إلا على الأشياء الارادية ما دام أنه فى الأشياء اللا ارادية لا محل إلا للعفو بل للرحمة أحيانا ، كان من الضرورى عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادى وباللا إرادى . § ٢ — أزيد على هذا أن هذه المعرفة ضرورية أيضا للمقننين لتهديهم إلى المكافآت والعقوبات التى يقرّرونها .

— الباب الأول — الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والذم — ملاحظة تكررت ألف مرّة منذ أرسطو .

— للعفو بل للرحمة — وجدانات نادرة فى العصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضرورى ... — لقد تعمق أرسطو فى هذه الدراسة بما لم يأت به أفلاطون . فينبغى فى هذا المقام الاعتراف للتلميذ بأنه قد فاق أستاذه وأتم ما بعمله من نقص .

§ ٢ — ضرورية أيضا للمقننين — يكون القانون سخيفا ووحشيا اذا هو لم يقم وزنا للظروف والمقاصد .

§ ٣ – يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التى تقع بقوة قاهرة أو بجهل . الشيء الذى يقع بالقوة القاهرة هو الذى تكون علته خارجية ومن طبع ما كان الكائن الذى يفعل أو الذى يقبل ليساعده فى شىء . مثال ذلك ما إذا جبذتنا ريح لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ – من الأشياء ما نخلى أنفسنا تعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف . مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يُلزمك إتيان شىء مخز، فأنت على ذلك فى استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم بإبائك الخضوع، فيمكن أن يُتساءل عما إذا كان الفعل فى مثل هذه الحالة لا إراديا أو إراديا . § ٥ – قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح فى عاصفة يلقى فى البحر حمولته . ففى الأحوال العادية لا أحد يلقى فى الماء الأموال التى هى فى حيازته عن طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ – إن الأفعال التى من هذا القبيل يمكن أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكنها مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرّة والارادية . إنها نتيجة الترجيح حتى فى لحظة إتيانها، فإن الغرض النهائى للعمل متناسب مع

§ ٣ – أو بالجهل – فى بعض الأحوال يكون الجهل إثما ، لأنه لم يُعن بإتقائه اذا لم يكن مع ذلك جهلا مقصودا .

§ ٤ – فيمكن أن يتساءل – نوع من مناجاة الضمير والرجوع اليه . وفى هذه الحالات يكون الحكم للشخص على ما اذا كانت التضحية التى تطلب منه لا تساوى قيمة أكبر من قيمة النتائج التى يستطيع أن يتوقعها . وفى بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحى بكل شىء على أن يستسلم .

§ ٦ – أفعال مختلطة . تعبير موفّق ومنطبق على الحق .

– أدنى الى الأفعال الحرّة – لأنه فى الواقع يمكن المرء أن لا ينفذها اذا شاء، كما وضعه أرسطو فيما يلى .

الظرف الذى وقع فيه. عند ما يقال على فعل إنه إرادىّ أو لا ارادىّ ينبغى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتاه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حرا، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلا بنا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الاطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أيّاما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ — بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلا و إنصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول الى نتيجة جميلة كبرى، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار، عرض نفسه إلى اللوم الحق. لأنه ليس إلا الانسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ الثناء فعلى الأقل يقابل بالغفران رجل فعـل ما لا ينبغى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطيقها أى انسان .

§ ٨ — من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسـه تحشاها، ومن الأحوال ما يكون

— بالطوع — بل هى تضحية يأمرنا بها العقل وان كنا مع ذلك لا نزال أحرارا فى عدم الاصغاء له على مسئوليتنا .

§ ٧ — اذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار — ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة الى عقل حصيف أشد منها الى قلب كبير .

— فعلى الأقل يقابل بالغفران — راجع ما ذكر آنفا فى أول هذا الباب .

§ ٨ — ما قد لا ... — هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التعبير .

الأحسن فيها للمرء هو الموت محتملا أفظع ما يكون من العذاب. كذلك كان فى قصة "أوريفيد" فان الأسباب التى دفعت "ألميون" إلى قتل والدة ما كانت الا هزؤا .

§ ٩ — من الصعب أحيانا التميز بين أى الطرفين ينبغى اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفى الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه فى غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة ومحزنة جدا ، والأشياء التى يلزمنا إياها الاضطرار مخزية جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ — ما هى إذن الأفعال التى ينبغى تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسرى متى كان سببه من الاشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللاإرادية لذاتها — التى تُجشم موقتا إيثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قائم دائما فى الكائن الذى يفعل — هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

— الأحسن فيها هو الموت — لم يكن مثل سقراط ببعيد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجتنب الحكم عليه بأن ينزل لقضاته نزلا غير محمود .

— محتملا أفظع ما يكون من العذاب — هذه هى نظرية "غرغياس" ص ٤٠٢ من ترجمة كوزان ، وهى التى حققها "ريغلوس" .

— فى قصة "أوريفيد" — قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديدو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ — من الصعب أحيانا التميز — تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقوم به .

— يكون أصعب من ذلك أيضا — إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من الفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذى هو فى الغالب لا يستغرق إلا وقتا قليلا .

تصير فى الحال المفروضة اختيارية ما دام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ فى الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هى دائما تابعة للأحوال الخاصة ، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بارادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الخِيَرة التى يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التى تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا ، وأن لهما علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية ، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا ما دام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفعل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة اذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب ، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزح أن تُلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الانسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تنجذب بهذه الغوايات ، وأن ينسب الى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التى يقترفها . § ١٢ — فليس حينئذ من القسرى واللاإرادى إلا ما كانت علته فى الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذى وقع عليه الاكراه والقسر أن يكون من العِلّية فى شىء على الاطلاق .

---

§ ١٠ — يزيد شبهها بالأفعال الحرة — هذا ما قاله أرسطو آنفا .

§ ١١ — ومع ذلك لا يمكن تقرير — فان فى هذا انكارا تاما لحرية الانسان .

— إلا مدفوعين بهذين العاملين — تحت معنى اللذة يدرج أرسطو أيضا المعنى المضاد ، معنى الألم . راجع ما سبق فى أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد فى الفاعلية الانسانية هو الشعور بخير ما .

§ ١٢ — فليس حينئذ — هذا هو التعريف الحق للاارادى . وإن النتيجة التى لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تنتج منها بوضوح تام هى أن ارادة الانسان لا تقهر ، وأنه لا شىء فى العالم يستطيع أن يغلبها على أمرها بالرغم منها .

الباب الثانى

تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء اللاإرادية – الأشياء اللاارادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم – يلزم التمييز بين اتيان الفعل بسبب الجهل وبين اتيانه دون أن يعرف الفاعل ماذا يفعل – أمثلة مختلفة – حدّ الفعل اللاارادى – الأفعال التى تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لاارادية .

---

§ ١ – أما الأفعال بسبب الجهل فهى الحق أن كل مافيها يقع دون أن تشاطر فيه إرادتُنا ، ولكنه لا شىء فى الواقع ضدّ إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألما وندما . فالانسان الذى فعل شيئا دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله . ولكنه لايمكن أن يقال أيضا إنه فعل ضدّ إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله ألم له . حينئذ فى كل الأفعال التى وقعت بسبب الجهل فالذى ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضدّ رغبته . والذى لم يندم على فعله هو فى وضع آخر بالمرة ، ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا الفرق وتحديده بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ – من الممكن

– الباب الثانى – فى الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٦

§ ١ – الا ما يسبب لنا ألما أو ندما – لا أظن هذا التعريف حقا . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم لصح المعنى ، لأنه فى الواقع لايندم المرء على الفعل الذى وقع منه بسبب الجهل المحض ، ولكنه يمكنه أن يشعر بأحدّ الألم وأحقه متى كان الجهل هو الذى جعله يرتكبه . على أن أرسطو على مايظهر فيما سيلى يصحح ذلك بنفسه ولا يتكلم الا عن الندم وحده . وفوق ذلك فمن الممكن أن يكون الألم الذى تكلم عنه هنا هو ذلك الذى يصحب الندم دائما .

– أنه كان يفعل بلا إرادة – لا ضدّ ارادته .

– هذا الفرق – هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل . حينئذ فى السكر وفى الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك فى شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ماذا يلزم فعله وماذا يليق اجتنابه . لأنه بغلطة من هـذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم يكونون أرذالا .

§ ٣ — ولكنه لايمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادى على فعل إنسان بحجة أنه يناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة فى أن يكون فعله لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذى يصح اتهامه ولو كان على هـذه الصورة التى يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهـل الخاص بالأشياء وفى الأشـياء التى عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وانما يكون فى هـذه الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هـذا الذى يفعل واحدا من تلك الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لايكون عديم الفائدة أن تعيّن بالضـبط فى الأفعال التى من

---

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الانسان فى حالة السكر حيث لايستطيع ضبط نفسه يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حينئذ كل انسان شرير يجهل — لاينبغى تخليط هذه القاعدة بقاعدة أفلاطون اذ يقرر أن الرذيلة غير إرادية ، وأن الانسان لايكون شريرا الا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو على الشرير أن يقوم بجهله .

§ ٣ — الجهل على العموم — هنا يتعرف المرء النحو العمل لمذهب " المشائين " فى الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هى اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فان الحكم يكون ظالما اذا هو لم يقدرها تقديرا . وفى علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة ولكنه لاينبغى التشى بها الى أبعد مما ينبغى .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شىء يقترف الفعل فى هذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف .

§ ٥ — تلك هى ظروف لايستطيع البتة شخص أن يحتج بجهلها إلا فى حالة الجنون ، لأنه بالبديهية لايمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكنه أن يقول فى معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لايعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبيين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم ينقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروب" بأن يحسب ابنه عدوا مبينا ، أو أن يظن برمح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا فى حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للغالبة . § ٦ — ولما أن هذا

---

§ ٥ – افشاء "إيشيل" للاسرار – يظهر أن "إيشيل" باح ببعض الطقوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و «أرديب» و «تفيجينى» و «الرماة» ... الخ . فأحيل على محكمة «الاريوماج» فحكمت ببراءته لا للأسباب التى يبديها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التى أظهرها هو وأخوه فى «مرطون» .

– فعل "ميروب" – وضع "أوريفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسفُنت» لم تصل الينا ، ومن المحتمل ان أرسطو يشير اليها لأنه ذكر مثل "إيشيل" آنفا .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التى فيها يحصر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحدا من هـذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص فى النقطتين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات موضوع الفعـل ، وثانيا الغرض الذى يقصـد من الفعل .

§ ٧ – غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن فى حالة جهل مثل هـذه أن يوصف الفعل حقا بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب ألمـا ويستتبع وراءه ندما .

§ ٨ – على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة القاهرة أو بالجهل ، فالفعل الارادى يظهر انه هو الفعل الذى أصله فى ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التى وقع بها فعله . § ٩ – فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التى يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة. § ١٠ – أما أولا فإنه اذا سلم ذلك ،لزم عليه أنه لا كائن غير الانسان يعمل بالارادة حتى الأطفال أنفسهم . § ١١ – فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعل البتة شيئا بارادتنا الكاملة

§ ٦ – الغرض الذى يقصد من الفعل – العارض هو دائما ضد نية من تسبب فيه .

§ ٧ – أن يسبب ألما – راجع الملاحظة المذكورة فى أول هذا الباب .

§ ٨ – الفعل اللاإرادى – حد الارادى ينتج ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صنعا بالابتداء بهذا الاخير الذى هو أجل .

§ ٩ – الغضب والرغبة – لأننا فى الواقع لا نستطيع دائما اذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نحكم فى أحدهما وفى الآخر .

§ ١٠ – اذا سلم ذلك لزم عليه – تعبير أرسطو موجز جدا ، فاضطررت أن أوسعه لتحصيل الفكرة بأجلى من ذلك بيانا .

§ ١١ – فهل يمكن أن يقال على التحقيق – حفظت العبارة كما هى على صيغة الاستفهام كما فعل أرسطو وان كان من شأنها أن تجعل المعنى غامضا بعض الشىء .

المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزعم أننا حينئذ نفعل الخير مختارين، وأننا نفعل الشر ضدّ إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخريّة قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ — وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التى من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك، أليس من الأحوال مايلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب؟ أو ليس من الأشياء ماهو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ — إن الأشياء اللاإرادية حقا هى شاقة . وعلى الضدّ من ذلك ما يرغب فيها الانسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ — وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لاإراديين؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك؟ أليس أنهما سيان فى اتقاء المرء إياهما.

§ ١٥ — الشهوات التى لم يأخذ العقل بزمامها إنما هى أيضا من الطبيعة البشرية، حكمها فى ذلك حكم الأفعال التى يدفع اليها الغضب أو الرغبة. فنستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لارادتنا .

— أم هل لا بد هنا من التفصيل — أظن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التى تقرر أن الشر هو دائما لاإرادى .

§ ١٢ — الأشياء التى من شأنها أننا نرجو الحصول عليها — يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الاشياء مايتمنى المرء الحصول عليها وهى خارجة عن ارادتنا كالعبقرية والجمال ... الخ فينبغى أن يضاف «والتى تتعلق بنا» .

§ ١٣ — الأشياء اللاارادية حقا هى شاقة — هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ — ضلالات العقل وضلالات القلب — فى هذا المعنى قرر أفلاطون أن الشر هو دائما لاإرادى .

§ ١٥ — الشهوات التى لم يأخذ العقل بزمامها — ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة فى أن الأفعال التى تدفع اليها يجب أن تعتبر ارادية لأن استدراكها لا يتعلق الا بنا .

— أن هذه الأشياء — الأفعال التى يدفع اليها الغضب والرغبة، والتى سبق الكلام عليها آنفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبى أو القصد — لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالارادة ولا بالفكرة — المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء — الاختيار الأدبى يمكن أن يشتبه بالفكر الذى يسبق عقد نياتنا .

---

§ ١ — بعد أن حددنا مايعنى بالارادى وباللاإرادى وميزنا بينهما، ينبغى أن نُتبع ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نياتنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ — بديا الاختيار الأدبى أو القصد هو فى الحق شىء إرادى . ولكن القصد ليس مماثلا للارادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى لهم نصيب من الارادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن يمكننا أن نسمى إراديات بوادر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار متدبر فيه أو قصد .

§ ٣ — عندما يريدون إيضاح ماهو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

— الباب الثالث — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١٠ .

§ ١ — الاختيار أو القصد — اضطررت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها أرسطو .

— الأصل الأول للفضيلة — وعلى هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شىء واحد يمكن اعتباره حسنا على الاطلاق ، ذلك هو ارادة صالحة . ر . ميتافزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ — القصد ليس مماثلا للارادة — المثل الذى يضربه فيا يلى هو رائع فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ — رغبة أو هوى القلب — تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عنيت بأن أحصل فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالنى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ — إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد وبالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغباته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تتجه الى ما هو لذيذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتبه بالشهوة التى يوحيها القلب، ولكنه لا شىء أقل شبها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يمليها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الارادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة إلى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنونا . على ضد ذلك الارادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسير الكلمة اليونانية التى ترجمنا بالاختيار والايثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحيها القلب — اضطررت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راجع فيما سبق التمييز الذى تقرر آنفا بين الأفعال الارادية والأفعال التى فعلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الانسان الخلود. § ٨ — الارادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الانسان البتة بنفسه، مثال ذلك فوز الممثل الفلانى أو المصارع الفلانى الذى يرجى له نيل المكافأة. ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذى يؤثر هذه الأشياء. بل يقال ذلك فقط على الأشياء التى يظن الانسان أن فى قدرته إتيانها بشخصه. § ٩ — زد على هـذا أن الارادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالغرض الذى تسـعى اليه. أما القصـد أو الاختيار المدبر فانه يقـدر على الأخص الوسائل التى تؤدى إلى ذلك الغرض. مثلا نحن نرغب نحن نريد الصحة، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التى يمكن أن تعطينا اياها. نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقا إننا نريد أن نكونهم، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد فى أن نكون سـعداء. ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبديهية إلا على الأشياء التى تتعلق بنا.

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضا أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة، لأن الحكم ينطبق على الكل: على الأشياء الأزلية، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الانسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح. وهذا خطأ فان أرسطو لم يرد الا أن الانسان يمكن أن يريد أن لايموت أبدا على ما فى هذا التمنى من البطلان. وربما كان أحكم فى العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء فى الخلود.

§ ٨ — الارادة تتعلق — وهنا أيضا يظهر أن الأولى الرغبة لا الارادة فى المثل الذى يذكره أرسطو ولكنه يخلط غالبا بين الارادة والرغبة.

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبديهية — هذا هو التمييز الحقيق. فان القصد لا يتجه الا الى الأشياء التى تتعلق بالانسان. والرغبة على الضد من ذلك يمكن ان تتعلق بكل شىء حتى بالمحال من الأشياء.

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر التزديدات التى وضعها أرسطو فيما سلف.

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التى تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التى يجريها الانسان بالنسبة للحكم هى فروق الحق والباطل، وليست فروق الخير والشر، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ — وإذا كان محالا أن إنسانا يشتبه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكنا أن يشتبه عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلانى أو الخلق الفلانى . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ — إن قصدنا يحمد فى تحصيل شىء بعينه والبعد عن شىء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه ينفعنا فى فهم ما هى الأشياء، وفيم تنفع، وكيف يمكن استخدامها، ولكن لسنا بالحكم نعقد العزم فى خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ — يحمد القصد لأنه يتجه إلى الشىء الملائم أكثر من أنه فى ذاته مستقيم . ولكن يحمد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التى نعرف أنها حسنة . وأما حكمنا وفكرتنا فتنطبق حتى على الأشياء التى لا نعرفها مطلقا . § ١٤ — ومن جهة أخرى فان الناس الذين يتبعون فى سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فان الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون فى أعمالهم ما لا ينبغى إيثاره بسبب سوء خلقهم . § ١٥ — أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

---

§ ١٣ — أكثر من أنه فى ذاته مستقيم — يظهر أن الأمر شىء واحد فى الواقع . فاذا كان القصد مستقيما فانه يتجه الى ما يلائم، واذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .

— لأنه حق — تكرير لما قيل آنفا .

§ ١٤ — الذين هم أصدق الناس حكما — لم تثبت ماجريات الحياة صحة هذا التنبيه تماما .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهمنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما اذا كان القصد أو الاختيار الأدبى مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ — ماهو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وماطبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التى أتينا على تعديدها ؟ المحقق هو أنه إرادى ولكن كل فعل إرادى ليس فعل قصد، أى فعل إيثار أملاه التدبر، فهل يلزم أن يشتبه القصد بسبق الاصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا ؟ نعم بلا شك ، لأن الاختيار الأدبى أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل و بالتدبر، ونفس اللفظ الذى يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر .

---

§ ١٥ — ما نبحث فيه الآن — قد يكون من الصعب عدم الاعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ — هو أنه ارادى — وبالنتيجة حر . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولا إلا عن أفعاله أمام القوانين .

— ليس فعل قصد — قال أرسطو هذا آنفا .

— القصد بسبق الاصرار — لا يمكن تماما جعلهما متحدين ، فان سبق الاصرار يمتى الى أبعد من القصد .

— فى اللغة اليونانية — اضطررت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس ظاهرا (فى اللغة الفرنسية) كما هو فى الكلمة اليونانية .

البـاب الرابع

في المعادلة – المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا – لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة – لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمشكوك فيها – المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نقلها ممكنة – وصف موضوع المعادلة – الاختيار يأتي بعد المعادلة – مثال من "هوميروس" – الحد الأخير للاختيار الأدبي .

§ ١ – هل تمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة؟ § ٢ – مع ذلك فمن المعلوم بالبديهية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحمق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ – حينئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلا ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ – كذلك لا تمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائما على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبعها، وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلا في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

– الباب الرابع – في الأدب الكبير ك ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أوديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ – هل تمكن المعادلة في كل الأشياء – هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد يقف بها طويلا بعض الشيء .

§ ٢ – ومع ذلك فمن المعلوم بالبديهية – هـذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول أرسطو انه لا حاجة الى ذكره فانه كان الأولى أن يسكت عنه .

§ ٣ – القطر والضلع – ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ – الخاضعة للحركة – مقابلة للأشياء الأبدية المفروض أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ — وليس من الممكن مطلقا أيضا المعادلة فى الأشياء التى تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالمحول والأمطار، ولا على الحوادث التى تتعلق بالاتفاق وحده كلقيا الكنز. § ٦ — بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة. على هذا لا يذهب "لقدمونى" يعادل فيما هى أحسن وسيلة سياسية يجب على "السيتيين" أن يتخذوها. لأنه لا شىء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا.

§ ٧ — نحن لا نعادل إلا فى الأشياء التى هى فى طاقتنا، وتلك الأشياء هى بالضبط جميع التى لم نتكلم عليها الى هنا. حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بارادة الانسان. الناس يعادلون كل وما يخصه فى الأشياء التى يظنونهم قادرين على إتيانها. § ٨ — فى العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للمعادلة. مثال ذلك فى الأجرومية حيث لايجوز الترديد ولا التردد فى هجاء الكلمات. غير أننا نعادل فى الأشياء التى تتعلق بنا، والتى ليست دائما على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغير. مثال ذلك تقع المعادلة فى أشياء الطب وفى تقادير التجارة والأعمال. ويعادَل فى فن

§ ٥ — تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى — يعنى الخاضعة تماما للصادفة فى أننا لا نستطيع أن نتبع أسبابها، بل لا نستطيع فى الغالب تغييرها.

§ ٦ — الأشياء الانسانية المحضة — التى هى خارج تصرفنا.

§ ٧ — وكل ما يكون بارادة الانسان — أعنى كل الأفعال الحرة.

§ ٨ — فى العلوم المضبوطة — سبق بأرسطو ان ذكرها مثلا رياضيا.

— فى هجاء الكلمات — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر تحقيقا.

الملاحة أكثر مما يعادل فى فن المجاز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطا وإحكاما من الثانى . § ٩ — كذلك الحال فى البقية كلها، فتصح المعادلة فى الفنون أكثر منها فى العلوم، لأن فى موضوعات الفنون محلا للشك والخلافات .

§ ١٠ — تنطبق المعادلة حينئذ على الخصوص فى الأشياء التى ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هى مع ذلك غامضة فى تفرعها الخاص والتى لا يمكن فى أمرها التحقيق سلفا، تلك هى الأشياء التى إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا فى أمرها آراء من هم أكثر بصرا بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا فى هذه الأحوال المريبة . § ١١ — وعلى جملة من القول فاننا لا نعادل على العموم فى الغرض الذى نبغيه، بل بالأحرى فى الوسائل التى تؤدى بنا اليه . حينئذ الطبيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يبرئ مرضاه ، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه، ولا الرجل السياسى فى معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار فى أى جنس آخر لا تحصل المعادلة فى الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض ، جاء البحث فى كيف وبأى الوسائل تمكن إصابته . فاذا كان هناك عدة طرائق لاصابة الغرض، بحث بعناية وانتباه فيما هى من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاها . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساءل

— أقل ضبطا وإحكاما من الثانى — يظهر فى الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا فى قواعد المجاز الى درجة لا نكاد نتصورها . ويمكن أن يرى ذلك فى كثير من أقوال "ابقراط" .

§ ٩ — فى الفنون أكثر منه فى العلوم — ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة فى العلوم .

§ ١١ — على العموم — هذا القيد لا مناص منه . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمعرفة أيهما يؤثر التزامه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذى يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هـذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آخر ما يستكشف من هذا التنقيب . وفى الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاحها .

§ ١٢ — مع ذلك كل بحث ليس بالبديهية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأول الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ — فاذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنـه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فحينئذ يجتهد الانسان فى عمله ، و إنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ — إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى تتخذ ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذى يلزم توسيطه .

— يجرى تحليلا — لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية الى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ — كل بحث ليس بالبديهية معادلة — هذا مجرد إعمال العقل ليس الترديد فيه ممكنا .

§ ١٣ — أو بواسطة أصحابنا — التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة : « بواسطة أمثالنا » . وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ — على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع فى الأشياء التى يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائما أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ — بالنتيجة ليس فى الغرض تحصل المعادلة، ولكن فى الوسائل التى يمكن أن تؤدى اليه . كذلك لا يعادل فى الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة، مثال ذلك لا نعادل لمعرفة ما إذا كان ما تحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغى ، لأن تلك إنما هى أشياء يكفى الحس فى الحكم عليها . واذا كان الانسان يعادل دائما وفى كل، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ — ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذى يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذى يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث فى كيف يجب أن يفعل من وقت أن رد علة الفعل الى ذاته ونقلها إلى تلك الملكة التى هى فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هى التى تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ — هذا التمييز يمكن أن يتراءى بجلاء حتى فى الحكومات العتيقة التى رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التى اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

---

§ ١٥ — أشياء أخرى غير ذواتها — وأقل ما يكون اللذة نفسها التى نصيبها منها .

§ ١٦ — على الأشياء المشخصة — التى يحكم فيها الحس وحده و يوقفنا عليها .

§ ١٧ — قد تعين من قبل — فى حين أنه فى المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفا من قبل .

— وتسير الملكات الأخرى — العقل .

§ ١٨ — هذا التمييز يمكن ان يتراءى "هوميروس" ... — اتخاذ "هوميروس" عمدة فى هذا لا يظهر فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعنى أرسطو .

§ ١٩ — حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التى جرت عليها المعادلة فى الأشياء التى تتعلق بنا وحدنا ، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب فى الشىء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يضاح ماهيته وما هى الأشياء التى يختص بها ، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث فى الوسائل التى يمكن أن توصل الى الغرض المطلوب .

---

§ ١٩ — ثم نرغب — كان ينبغى ان يقال «نريد» . لأن الرغبة هى بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا فى شىء . وبالبديهية هى لا تأتى بعد تدبر ناضج . فانها تتولد فينا من حيث لا نشعر فى الغالب . بل أحيانا لا نقاوم وأما القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط — هذه عادة أرسطو فى تواضعه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التى اضطررت الى بيانها فان هـذا الرسم « البسيط » هو صنيع بديع لا شىء أروع منه فى علم الأخلاق .

البـاب الخامس

موضوع الارادة الحقيق إنما هو الخير – ايضاح هذه النظرية – صعوبات المذاهب التي تقول بأن الانسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون انه لا يطلب إلا الخير الظاهر – مزية الانسان الفاضل – لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ – لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالغرض الذى يُطلب . ولكن هذا الغرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ – فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الارادة يوشك أن يقع فى هذا التناقض : أن ما يريده الانسان الذى ساء اختياره لم يكن مرادا من جانبه فى الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الارادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ – ومن جهة أخرى اذا زُعم أن الارادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة فى الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذى يتخذه كل

– الباب الخامس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٨

§ ١ – هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط انه الخير – وهما فى الواقع شيء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل الا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلا . يمكن أن يخدع ولكنه غير آثم اذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما يلى .

§ ٢ – لم يكن مرادا من جانبه فى الواقع – ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلميذه من بعده .

§ ٣ – لا وجود لها البتة فى الطبيعة – النتيجة ليست لازمة والحق ان الانسان يخدع بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأى يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص، واذا كان الأمر كذلك، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير فى وهمنا خيرا على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحلين ليسا مقنعين تماما لزم القول بطريقة مطلقة اتباعا للحق أن الخير هو موضوع الارادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حينئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخيّر يكون الخيرَ الحقيق . وبالنسبة للشرير الأمر موكول الى المصادفة التى تقع له . والشأن فى هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة فى الواقع مفيدة لها، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التى تصاب بالمرض، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضا عن الأشياء المرّة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كلٌّ على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائما أن يحكم على الأشياء كما ينبغى أن يحكم عليها . ويظهر له الحق فى كل واحد منها، لأن الأشياء تتغير تبعا للاستعداد الأخلاقى للانسان ، فنها ما هى على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص — هذا حق الى حد ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق جميع الكائنات الناطقة .

— فى وهمنا خيرا — تلك كانت النتائج المتطرفة التى كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهبهم .

§ ٤ — الخير هو مبدأ الارادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وانه ليحفظ على الطبع الانسانى كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغى أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدرة فى فكرة أرسطو .

§ ٥ — بل ربما يكون تفوّق الرجل الفاضل يحصر جلّه فى أنه يرى الحق فى جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعامى فان خطاه يأتى على العموم من اللذة التى تظهـر له أنها الخير دون أن تكونه فى الواقع . § ٦ — العامى يختار اللذة التى يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

---

§ ٥ — لأنه منها كالقاعدة والمقياس — ليس فى الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلقف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .

— يأتى على العموم من اللذة — هذا معنى أفلاطونى تماما .

§ ٦ — اللذة التى يظنها الخير — هذا الوهم فاش فى العمل للغاية .

الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان – إبطال النظرية المضادة – مثال المقننين وأن العقوبات التى يضعونها فى قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية – رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية – نحن نتصرف فى عاداتنا، فعلينا أن ننظمها خشية أن تجرنا الى الشر – عيوب الجسم هى على الغالب ارادية كرذائل الروح، وفى هذه الحالة هى كذلك محل اللوم – الرغبة فى الخير ليست نتيجة استعداد طبعى محض – انها تنتج من العادة التى توهلنا الى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة – ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

---

§ ١ – لما كان الغرض الذى يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التى توصل الى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التى تتعلق بتلك الوسائل هى أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذى ترتاض فيه جميع الفضائل فى الواقع . § ٢ – حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه فى الواقع كل مالا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنتيجة اذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فانه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس اذا كان عدم فعل الخير يتعلق بارادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ – ولكن اذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا نعنى بأخيار وأشرار عند

– الباب السادس – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٥ وما بعده . وفى الأدب الى أوديم ك ٢ ب ٨ وما بعده .

§ ١ – الميدان الذى ترتاض فيه جميع الفضائل فى الواقع – الفضيلة ارادية فى الانسان وبالتبع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالتضاد لنظرية أفلاطون التى تؤيد أن الرذيلة لا ارادية .

§ ٢ – كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا – نتيجة لازمة لما تقدم .

الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء "لا أحد شقى برضاه ولا سعيد رغم أنفه" قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، فى الحق ليس لأحد السعادة التى تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هى إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التى فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بديهية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التى هى منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التى أصلها فينا نحن تتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصى لكل منا، وبشهادة المقننين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصّون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضدّ ذلك يكافئون ويشرّفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديهية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدّا للأولين . § ٧ — ولكن فى جميع الأشياء التى لا تتعلق بنا، فى جميع الأشياء التى ليست إرادية

---

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء ... لا يذكر أرسطو أفلاطون هنا ولكنه بديهيا يوجه هذا الانتقاد اليه .

— ولا سعيد — السعادة التى تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما فى حق أستاذه .

— السعادة على رغمه — يعنى أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التى تؤتيها الفضيلة يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه مجهودات جدية .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفى هذا انكار لكل حرية فى الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقننين — إن هذه الأدلة التى تحدى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هى فى الواقع قاطعة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلى للضمير الذى يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن فى جميع الأشياء — هذا ما يعنيه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصى لكل منا ." فمن البديهى أننا لا نستطيع أن نلق أدنى التفات الى تلك التحريضات بل نعتبرها هزؤا وعديمة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يحملنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دمنا فى الواقع لا يقل ألمنا بذلك التحريض . § ٨ — وإن المقننين ليذهبون فى الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التى ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة فى حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو فى الشخص ما دام أنه حر فى أن لا يسكر وأن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقننين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التى كان يجب عليهم أن يعلموها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . § ٩ — كذلك هم يقسون فى الأحوال التى يظهر أن الجهل لم يجئ إلا من الاهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر فى اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ — ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذى سببه عدم ترتيبهم لحياتهم . فاذا كانوا مجرمين، و إذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فانما ذلك خطؤهم : بعضهم

§ ٨ — المقننين — هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد فى جهل القانون " ومهما ادعى الجانى انه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه العقوبة فى شىء .

— يضاعفون العقوبات — فى السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يسند هذا القانون الى "فيتاكوس" .

§ ١٠ — الأشخاص أنفسهم — ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للتربية والقدوة . تلك الأمور التى لها تأثير مهم فى أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم فى الافراط على المائدة وفى إفراطات مخجلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال، ولقد يرى الانسان هذا بمثال جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبّون على فعل ما بعينه أنهم يصلون الى استطاعة التزامه على الدوام . § ١١ — عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أن يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان،بدون أن يستطيع التحدى بالجهل، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا فانما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ — أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلا فلن يكفى أن يريد لكيلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية فى الحال بمجرد رغبته . فى الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حيى حياة إفراط و برفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا، لكن منذ تقدّم فى هذا السبيل فليس فى وسعه أن لا يكونه . كذلك من

---

§ ١١ — عدم العلم — إن أرسطو فى مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية و يجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ — وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول — انما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك و يظهر أن له عليه الحق و إن كان المبدأ الأفلاطونى يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ — فلن يكفى أن يريد — مشاهدة عميقة تزيد فى جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بحجر فانه لا يستطيع بعدُ أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن ليتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن نتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشرير والفاجر فانه كان يتعلق بهما فى الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه لمحض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد فى ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ — لكن ليست رذائل النفس فقط هى الارادية ، بل فى كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحينئذ نحن نعيبها كما نعيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوه طبيعى . ويعاب على الذين ما جاءهم هذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والدمامة والتشوهات ، أفيعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرثى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يَصيره بعادة السكر أو بأية رذيلة أخرى . § ١٥ — حينئذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . و إذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

— لم يعد فى ملكهما أن لا يكوناه — يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ افلاطون بإيضاحه اياه . ولذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الاطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصير رذيلا لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صاره مرة .

§ ١٤ — رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك — قياس حق فى الحدود التى حصره فيها أرسطو حصرا محكما .

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء » « يرغب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للمرء سلطان على ظواهر خياله ، ومثل » « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلما يظهر له الغرض الذى يزمعه ، » « وإذا كان كل واحد منا ليس مسئولا عما له من الخلق إلا الى حدّ معين » « فليس مسئولا كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التى تظهر بها الأشياء » « لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذى يعمله، وإنه لا يرتكب هذا الشر » « إلا بجهله الغرض الحقيق ظانا أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذى » « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيق فى الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار » « الحرّ للمرء ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز » « الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيق . ولكنها هبة من الطبيعة أن » « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرّد الولادة . وهذه الملكة التى » « هى أعظم جميع الملكات وأجملها والتى لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر » « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقا . وإن الكمال » « التام الحقيق لطبعنا لا ينحصر إلا فى تلق هذه الهبة فى كل عظمتها وجمالها » « حينما تولد . »

§ ١٧ — إذا كان كل هذا حقا فإنى سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل فى وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذى يظهر به الغرض ويبقى لابسا له

§ ١٦ — غير أن هذا مورد اعتراض — إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض فى فم أفلاطون، ولكن من الواضح أنه ينسبه اليه دون أن يعين ذلك تعيينا بمقدار ما قد فعلت .

§ ١٧ — اذا كان كل هذا حقا — جواب أرسطو لا يظهر جليا جدا وعلى الأقل فى بعض التفاصيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل و بالنسبة للشرير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . و بحمل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلان كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ — إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ، أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه بقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هى إرادية . ومع هذا لمن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليهما. § ١٩ — و بالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة فى العلة بينها وبين الفضائل لا تنقطع .

§ ٢٠ — والحاصل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العلل التى بها تكون

الذى يبطله يناقض نفسه باعترافه بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكى يكون أجلى من ذلك كان يجب على أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ — فمن المحقق أن — هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ — وبالنتيجة — الرذيلة ارادية اذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ — وبالتلخيص — هذا التلخيص لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضـا إن الفضائل بذواتها يمكنها فى دورها أن تنتج تلك العلل ، وأضـفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضـيه العقل المسـتقيم . § ٢١ — على أن الأفعال ليست هى والعادات إرادية على نحو واحد بعينه، لأننا دائمـا مالكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها فى كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة، والأمر على ضـد ذلك فى العادات لا نتصرف فيها إلا فى البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف ذلك فى الأمراض . ولكن لمـا أنه كان يمكننا دائما بمحض إرادتنا أن نسيّر هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ — والآن نرجع الى تحليـل الفضائل ونقول فى كل واحدة بخصوصها ما هى، وعلى أى شىء تنطبق ، وكـيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدأ بالشجاعة .

---

§ ٢١ — على أن الأفعال — هذا التصوّر على صدقه لا يظهر أنه فى محله هنا . وربما كان تحريفا .

— يمكن التأكيد بأنها ارادية — يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لمـا قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال آنفا إننا لا نتصرف فى العادات الا عند ابتدائها .

§ ٢٢ — فى كل واحدة بخصوصها — الواقع أن بقية المؤلف كلها بصدد تحليل الفضائل الخصوصية، فى حين أن أوّله كان بصدد العموميات المجرّدة .

— ما عددها — لم يدّع أرسطو مع ذلك أنه يأتى على تعداد جميع الفضائل بالضبط .

— لنبدأ بالشجاعة — لاحظ المسيو "زل" أنه على رأى "مورى" "وجيفانيوس" أن أرسطو يبـدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفعة فى درج الفضائل الأخلاقية . فمن الشجاعة يرقى الى الاعتدال، ومن الاعتدال الى العدل، ومن العدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التى شهودها هو الدرجة العليا . وان "اسطراط" يخدع نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة فى نظرية أرسطو هى أجل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة، ولكن الشجاعة لا تكفى فى جعل المرء فاضلا .

الباب السابع

في الشجاعة – الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور – ما يخافه الانسان على العموم إنما هو الشرور – تمييز الشرور – منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا – الشجاعة الحقة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الاضرار داعية للخوف . أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

---

§ ١ – أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله .

§ ٢ – إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن تخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما هي الشرور . من أجل ذلك يحد الخوف بأنه تصور الشر . § ٣ – نحن نخاف حينئذ الشرور من كل نوع : العار ، والفقر ، والمرض ، والقلى ، والموت . غير أن الرجل الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف ويكون من المخجل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد وقح شقي . ولئن دعي أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا ، لأن فيه نوعا من الشبه

– الباب السابع – في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الى أوديم . ك ٣ ب ١

§ ١ – ما قد سبق قوله – ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ – يحد الخوف – لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أظن أنه ليس لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ – ولئن دعي أحيانا شجاعا – ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فإنه لا يمكن أن يقال على لص إنه شجاع لأنه يقتحم العار .

بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ — ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يقتحم بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جبناء فى مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء و يحتملون بثبات فقد الثروة .

§ ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو شرا آخر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا فى انتظار ضربات السوط التى تهدده .

§ ٦ — ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعاظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطيق هـذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة، لأنه هو آخر كل الأشياء، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الانسان .

§ ٧ — ومع ذلك فان الشجاعة لا تحصر فى مكافحة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ — فى أى الفرص إذن تستعمل

— هو أيضا ذلك الذى لا يخاف — شبه بسيط فى التعبير . وفى حقيقة الحال المعنى مختلف جدا .

§ ٤ — الفقر ولا المرض — لقد اعتنقت الرواقية هذا المبدأ فى كل امتداده ، وقد وضعه أفلاطون فى "غرغياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .

— ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا — كما قيل آنفا على الرجل الذى لا يخاف العارالبتة .

— ولكنهم مع ذلك كرماء — و يحتملون صروف الدهر بشجاعة .

§ ٥ — كذلك لا يمكن أن يقال — ربما تمكن المنازعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا ينتظر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينبغى أن نحرم "ابيكتيت" وصف الشجاعة ؟

§ ٧ — فى غرق أو مرض — يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس فى أجلها وأمجدها ؟ إذن هذه الفرص هى التى يجدها المرء فى الحرب يتراءى فيها الموت محفوفا بالخطر الأعظم والأمجد معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشاريف التى تبالغ فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ — على هذا إذن الرجل الذى يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذى يبقى بلا خوف أمام موت جميل، أمام الأخطار التى يمكنها فى كل لحظة أن تذهب به، وهذه الأخطار هى على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ — ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يعتريه الخوف سواء فى العاصفة أم فى الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففى هــذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن ييأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا مجد فيه، فى حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذى يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ — يجب أن يضاف الى ذلك أن الشجاعة تظهر فى الأحوال التى فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتى فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف فى هلك بموت أو بغرق .

---

§ ٨ — يجدها المرء فى الحرب — لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هى المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هى أخص المشاهد وأشدها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ — أمام موت جميل — ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا تلقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ — فليس هو ورجال البحر سواء — الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص فى الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف – فروق بحسب الأشخاص – قواعد عامة يقتضيها العقل – حد الشجاعة الحقة – إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة – الدلثيون – الرجل المتهور – الصَّلِف – الجبان – نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن – الانتحار ليس دليلا على الشجاعة – الملخص .

§ ١ – الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع الناس بلا تمييز . و إننا نعني بالأمر الذى يخاف منه حقا ذلك الذى يفوق الطاقات العادية للانسانية . والأمر الحقيق بالخوف منه هو على العموم ذلك الذى يمكن أن يُفزع عقلا متمتعا بادراكه التام . غير أنه يوجد فى كل ما يختص بالانسان فروق فى العظم وفروق فى الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا من أن تفزع . § ٢ – فالرجل الشجاع لا يتزعزع ولكن على قدر ما هو إنسان . فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل على الضدّ هو يخافها كما ينبغى أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن تحتمل . ذلك هو عين غاية الفضيلة . § ٣ – ذلك أنه يمكن أن تخاف أكثر أو أقل مما يلزم ، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

– الباب الثامن – فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ – ليست واحدة بعينها – يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع ذلك الشذوذ .

– الأمور التي تطمئن – هذا التعبير له فى لغتنا (الفرنسية) شىء من غير العادى ليس فى اللغة اليونانية .

§ ٢ – لكن على قدر ما هو انسان – مع أن أرسطو يبالغ فى شأن الفضائل الانسانية ، يذكّر الانسان بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هى مهيبة فى شىء . § ٤ — ربما تأتى هـذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغى أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغى . وتارة أيضا من أن الخوف لا مبرر له فى اللحظة التى يخاف فيها، أو من أن الانسان يخدع بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التى تطمئننا عوضا عن أن تخيفنا . § ٥ — فالذى يحتمل و يعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله، والذى يفعل ذلك لسبب صحيح و بالكيفية الملائمة فى الوقت الملائم ، والذى يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة فى هـذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة، لأن الرجل الشجاع يألم و يعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ — إن غاية كل الأفعال الخاصة هى دائما مطابقة لخلق الفاعل، ولما أن الشجاعة هى واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التى يرمى اليها فى كل واحد من أفعاله هى مطابقة لهـذا الغرض الشريف . و كل شىء ليس معينا إلا بالغـاية التى يحمل

§ ٤ — هذه الغلطات المتنوعة — ينبغى أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص فى "لاشيس" ص ٢٧٨ من ترجمة كوزان . ثم فى "القوانين" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفى "الجمهورية" ك ٣ ص ٢١٢ وما بعدها . و يمكن أيضا مراجعة "اكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

— أو من أن الانسان يخدع — يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاشك نحو النظرية الأفلاطونية .

§ ٥ — بتقدير للأشياء صحيح — ليس معنى ذلك رد الفضيلة تماما الى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فانه لا يعلم ما يفعل .

— وطبقا لأوامر العقل — مبدأ أفلاطونى قد انتقله الرواقية وعممته .

عليها، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحقة .

§ ٧ — أما الأخلاق المعيبة هنا بالافراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسم باسم خاص، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب التى لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . إنه عدم إحساس على الاطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "السلتيين" كذلك كانوا يفعلون . والذى عيبه هو إفراط الطمأنينة تلقاء الأخطار الحقة يسمى متهورا . § ٨ — وقد يظهر المتهور أحيانا بأنه ليس إلا صلفا ومرائيا فى الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهر ما هو الرجل الشجاع فى الحقيقة تلقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب فى كل ما يمكنه تقليده فيه . § ٩ — لذلك كان هذا الخلق فى أكثر الأحيان ليس إلا مزيجا من الإقدام والجبن . وإن هؤلاء الناس المملوئين حدة متى لم يكن شيء يخاف، لا يعرفون البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ — والذى عيبه الإفراط فى الخوف فهو

---

§ ٦ — الشرف والواجب — هذا فى الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة، غير أن أرسطو ربما لا يحسب حسابا للاستعدادات الطبعية التى تشغل هنا مركزا كبيرا .

§ ٧ — وقد سبق بنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠

— "السلتيين" — أو الغالة . راجع الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعانى مفصلة أكثر منها هنا .

§ ٨ — المتهور أحيانا — إن المتهور بمعنى الكلمة لا يتقهقر أمام الخطر وليس تهورا . ولكن يجب أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفى الحق أن الذين يتقدمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

جبان، لأن أنواع الخطأ التى ذكرناها والتى تجعل الانسان يخدع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التى بها يلزم أن تخاف هى وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتتبعه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص فى الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ — وبالتبع يجد المشقة الكبرى فى ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، فى حين أن المقدام هو على ضدّ ذلك تماما لأن الطمأنينة هى شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ — على هذا فالجبان والمتهوّر والشجاع هم ماهم بالاضافة إلى الموضوعات أنفسها . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هى المختلفة، بعضهم يخطئ بالافراط، والآخرون بالتفريط، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قيا ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهوّرون يندفعون بحدّة إلى ما بين يدى الخطر، لكن متى جاء الخطر تقهقروا فى الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضدّ ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل ملأى بالسكينة .

§ ١٣ — يمكننا حينئذ أن نكرر أن الشجاعة هى وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التى يمكن أن تلق فى قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التى بيناها وأن

---

§ ١٠ — التى ذكرناها — فى أول هذا الباب ر . ف ؛

— بعدم الطمأنينة — لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ — إدراك الرجاء — عبر المتن بكلمة واحدة هى أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطررت للتعبير بهما .

§ ١٢ — بالاضافة إلى الموضوعات أنفسها — أى موضوعات الخوف والطمأنينة .

— لكن متى جاء الخطر — تكرير لما قيل آنفا .

الشجاعة الحقة تقتحم الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضى باحتماله، أو لأنه يكون من المخجل التخلى عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعاذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة، ذلك ليس من شان رجل الشجاعة، بل هو حرى بالجبان . وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحينئذ لا يُقتحم الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد اتقاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هى تقريبا كما رسمنا .

---

§ ١٣ – فان الموت فرارا من الاملاق – هنا يحرّم أرسطو الانتحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيثاغورثيون .

– بل هو حرى بالجبان – هذا الحكم قاس ولكنه حق .

– اتقاء الألم بكل ثمن – يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" . الجنود المطيعون خوفا من رئيسهم — (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجند هم غالبا أقل اقداما من أهالى المدينة . واقعة هرميوم — (٣) شجاعة الغضب . نتائج الغضب . لو كان فى الغضب تدبر لصار شجاعة حقة — (٤) الشجاعة التى تأتى من الثقة بالنجاح . الاقدام والثبات فى الأخطار الفجائية — (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تقف أمام الخطر الحق .

---

§ ١ — اللغة العادية تميز أيضا أنواعا أخرى من الشجاعة، يمكن أن يعد منها خمسة أصلية . بديا الشجاعة المدنية التى تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التى وصفناها آنفا . فإن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار اتقاء للعقوبات أو الإهانات التى يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التى يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هى التى عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ — أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميد" و"هكتور" . إذ يصيح هكتور :

"بوليداماس بادئ بدء سيلومنى" .

— الباب التاسع — فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفى الأدب إلى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ — يمكن أن يعد منها — لا يعنى أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التى يذكرها هى فى الواقع مختلفة جد الاختلاف .

— الشجاعة المدنية — عبارة أرسطو بالضبط هى « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التى يوردها تبين فكرته خير بيان .

— التى وصفناها آنفا — يعنى الشجاعة الحقة .

§ ٢ — إذ يصيح هكتور — الالياذة . النشيد الثانى والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذ يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين :
لقد أكرهت ديوميد على الفرار" .

§ ٣ — إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التي تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياء شريف ورغبة في الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف، وما تخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . § ٤ — وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للاكراه الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فان هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون لا بعامل حياء شريف ولكن بالحرى بعامل الخوف، وإن ما يريدون اتقاءه أكثر هو العقاب لا العار . فان الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يجعلون لهم من أوامرهم ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فارا عن فئته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

— "ديوميد" — الالياذة . النشيد الثامن، البيت ١٤٨ وإن أرسطو ليكرر هذا الشاهد المختص "بهكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .

§ ٣ — التي تكلمنا عنها بادئ الأمر — الشجاعة في عظمتها وفي حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ — يقول "هكتور" — ربما أخطأ أرسطو في أن نسب الى "هكتور" ما هو منسوب الى "أغاممنون" من التهديدات . الالياذة النشيد ٢ البيت ٣٩١ وإنه يستشهد أيضا بهذين البيتين في كتاب السياسة ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتي الطبعة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاهما الى "أغاممنون" . ومع ذلك ففي الموضعين مخالفة لنص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أوقع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عينها بعبارة مختلفة في موطن آخر من الالياذة . راجع ذلك الموطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ — ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرون بأن يُضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما فى أحوال أخرى يصفُّون جنودهم أمام خنادق، أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه يأتونه . ولكن الانسان لا ينبغى أن يكون شجاعا بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجميل أن يكُونه .

§ ٦ — التجربة المكتسبة فى بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرتئى أن الشجاعة هى علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا فى كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر فى أمور الحرب ، لأنه فى كثير من ظروف الحرب يتلاشى الخطر أمام أعين الجنود المجربين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع فى طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ — وهناك نتيجة أخرى للخبرة وهى أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعالا كثيرة وأن يقوا أنفسهم فى الدفاع وفى الهجوم ، والفضل فى ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض فى آن واحد .

---

§ ٥ — لأنه من الجميل أن يكونه — وبعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ — ساغ لسقراط أن يرتئى — راجع « اللاشيس » ص ٣٧٢ و٣٧٨ و٣٨٥ ترجمة مسيو ف . كوزان . و « القروطاغوراس » ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل نظرية أفلاطون يقصد الى ايضاحها بل الى تبريرها فى بعض النقط .

— أنها تنفع العسكر فى أمور الحرب — غير خاف قيمة العسكر المعتادين على الحرب .

§ ٧ — نتيجة أخرى — ملاحظة حقة .

§ ٨ — حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهنتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه فى المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون النزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . § ٩ — يصير العسكر جبناء متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أحط كثيرا فى العـدد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفـارين فى حين أن الأهالى يثبتون فى مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض فى "هرميوم" فان الأهالى استحوا أن يفروا وبدا لهم أن آثروا الموت على أن يشتروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقـدموا بادئ الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شىء، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ — أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشتبه بها ، فيعدّ رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسـة إذ تنقضّ

§ ٨ — حتى ليخيل أنهم — تشبيه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ — يصير العسكر جبناء — إن تاريخ الحرب به ألف مثل من هذا القبيل .

— هرميوم — موضع من البيوسيا فى مدينة كورونى ، حيث فرّ العسكر البيوسيون . وأما أهالى كورونى الذين غلّقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى آخر رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

— حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شىء — أسطراط على آثار ايفور وآخرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر البيوسية الى الخوف الذى اعتراهم حينما رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا انخدع الانسان فى هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة فى الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شىء كالحفيظة يحمل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال "هوميروس" :

"إن الغضب الذى شعر به قد ضاعف قواه"

أو قوله :

"يوقظ فى صدره قوته وغضبه"

أو قوله :

"وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ...
وكان دمه المضطرب يغلى فى قلبه"

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ — الناس الشجعان حقا لا يفعلون إلا باحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد فى أعضادهم . أما الدواب فهى على الضد لا شجاعة لها إلا بتحريض الألم فيلزم أن تُضرب أوأن تخاف، فهى لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام فى غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها الألم أو أخذ منها الغضب تلق بأنفسها فى الخطر من غيرأن تبصر بشىء مما يتهددها .

§ ١٠ — ان الغضب الذى شعر به — الالياذة . النشيد ١٦ البيت ٥٢٩

— فى صدره — الاوديسية . النشيد ٢٤ البيت ٣١٨

— الغضب الحاد — شرح ما قبله ...

— دمه المضطرب — هذا البيت لا يوجد الآن فى النص الحالى "هوميروس" .

§ ١١ — إلا باحساس الشرف — ذلك فى الواقع هو الشجاعة الحقة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الحمير أنفسها متى جاعت كان عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون فى الغالب فعالا من الجرأة بمكان .

§ ١٢ — حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التى تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فان الشجاعة التى يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هى تلك التى يولدها فينا الغضب، بل قد تصير الشجاعة الحقة متى أمكن الغضب أن يضم اليـه التدبر والاختيار الحر لغرض معقول . ومع ذلك فان الغضب هو دائما إحساس مؤلم، على ضد الانتقام فانه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى النزال بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل الهادى، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شبها بالشجاعة بعض الشىء .

§ ١٣ — كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة فى النجاح . فليس به هـذا القدر من الطمأنينة فى الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

– الحمير أنفسها متى جاعت – إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هوميروس" ليمثل "أجاكس" بكونه لم تخفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التى يرعى فيها .

– فعالا من الجرأة بمكان – ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ – إحساس مؤلم ... لذة – حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب، فالشهوة هى التى تحيذنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ – كذلك لا يكون الانسان شجاعا – هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبه فى هـذا هو أنه فى جهة وفى الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هـذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التى بيناها آنفا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شىء . § ١٤ — فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يجئ الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار. على ضدّ ذلك رجل الشجاعة الحقة كما رأيناه، يتجشم كل ما هو مخوف، أو ما هو كذلك فى ظاهر الأمر لدى قلب الانسان، بسبب أن احتمال الخطب جميل، وأنه يكون من الخزى أن لا يقتحمه . § ١٥ — ترى أيضا لماذا يُرى أن فى احتفاظ المرء باقدامه وسكينته فى الأخطار الفجائيـة من الشجاعة الحقة أكثر منها فى الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذى تعوده وانه قليلا ما يأتى من التدبر الذى رتب من قبل . فان الأخطار التى توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة فى الماضى هى وحدها التى تقودنا فى الأخطار غير المنتظرة والفجائية .

— وجه الشبه — بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحقة .

— التى بيناها آنفا . ر . الباب السابق .

— يظنونهم الأشد قوة — تلك كانت شجاعة الجند المدرّبين التى ذكرت آنفا .

§ ١٤ — كما رأيناه — فى الباب السابق .

— جميل — هذا هو التنبيه السابق آنفا .

§ ١٥ — فى الأخطار الفجائية — إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هـذا يعجب الانسان بشجاعة "فبريسيوس" الذى لم يتحرك لما رأى بغتة فيل "پيرهوس" .

§ ١٦ — وآخرا قد يكفى أحيانا جهل الخطر للظهور بالشجاعة. فالذين لايستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرا عمن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل فى الظفر. لكنهم أيضا أقل استحقاقا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم، فى حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض اللحظات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ماحسبوا، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتيين" ظانين أنهم من أهالى "سيسيونيا" .

§ ١٧ — يمكن اذن أن يُرى جليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحقة، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه .

---

§ ١٦ — وآخرا — الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التى لا تجىء إلا من الجهل .

— أدنى احترام لأنفسهم — أظن أن هذه هى فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبارته قد استتبعت تأويلات مختلفة .

— "للارجيين" — "إكسينوفون" فى تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديدوت يروى هذه الواقعة بشىء من التفصيل .

الباب العاشر

الشجاعة هي دائما شاقة جدا وهذا هو ما يجعلها أهلا للاحترام – المصارعون – الفضيلة على العموم تقتضي ضحايا ومجهودات مؤلمة – خاتمة نظرية الشجاعة .

§ ١ – ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي موضع لخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد ويبق في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذاك الذي لافضل له الا في تجويد اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ – حينئذ يشترط في من يسمى شجاعا الصبر على المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمرا صعبا جدا يكون الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة . § ٣ – ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائما شيء لذيذ جدا ، وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تحجب عنا جاذبها القوى . يمكن أن يشاهد

– الباب العاشر – في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ – الى أحاسيس الخوف والطمأنينة – راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة" .

– في الأحوال التي هي موضع لخوف – ذلك في الواقع هو المعنى العادي للشجاعة في الأذهان . على أن المعنيين يشتبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الانسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون للخوف محل .

§ ٢ – كما قد قيل – لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت المشهور الذي قاله "هزيود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة « فرمين ديدو » وانظر أيضا « فروطاغوراس » ص ٧٧ ترجمة فكتور كوزان .

بسهولة شبه هـذه الظاهرة فى مباراة الجباز . فان الغاية التى يقصدها المصارعون هى حقا لذيذة جدا لديهم ، إنما هى التاج، إنما هى الكرامات التى يطمعون فيها، غير أن الضربات التى تصيبهم مؤلمة، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذى يلقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار فى ذلك عديدة، والغرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شىء فى كل ذلك يسحر النفس . § ٤ — اذا كان الأمر كذلك واذا أمكن أن يقال هـذا بالنسبة للشجاعة أيضا، يكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقة، وأنه لا يتعرض لها إلا اذا كان مكرها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة، وبالتبع سعادته تامة، كان أسفه من الموت أشد، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها، وحرمانه النفس أنفس النعم التى هو يقدرها حق قدرها ، ذلك إنما هو ألم شـديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شىء، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هـذه النعم الشرف الذى يكسبه فى الحروب . § ٥ — على أنه فى تعاطى كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتى بلذة، ولا يمكن أن توجد فيها لذة الا بمقدار ما يقدّر لغاياتها .

---

§ ٣ — فى مباراة الجباز — لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثالا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمتاعب فى سبيل مكافأة ضئيلة .

§ ٤ — اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة — التشبيه ليس غاية فى الضبط و إن جزاء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا السريرة الذى يتولد من القيام بالواجب .

§ ٥ — بعيد على العمل بها أن يأتى بلذة . هذه هى فكرة "كنت" فى مقالته الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدرى اذا كان أفلاطون والرواقيون يكونون من رأى "كنت" وأرسطو . راجع "انتقاد العقل العملى" ص ٢٦٩ ترجمة برنى .

§ ٦ — على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هـذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشـد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم مزية أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضا لأجر زهيد .

§ ٧ — هاك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكون فكرة مضبوطة نوعا من ماهيتها مما قد ذكر .

---

§ ٦ — لا شيء يمنع — يظهر أن هـذه الجملة تتعلق بما قد قيل آنفا على شجاعة الجند وأنها هنا ليست في محلها .

ان نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الى أوديم واردة على هذا النحو تماما أو تقريبا . وان أرسطو يفصل فيها كذلك خمسة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هـذه الخمسة الأضرب ليست مرتبة على هذا الترتيب .

الباب الحادى عشر

فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط — لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع، ولا يكون فى لذات الشم إلا بالواسطة — عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على العموم — مثل "فيلوكسين الأركسى" — خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى معا — عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللمس الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ — لنتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك، وليس التعلقان على سيرة واحدة، ومع ذلك فان الفجور الذى يجتاز كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء، ولنقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ — ولنقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن، ولنتخذ مثلا لذلك الطمع وحب العلم . لا شك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشىء الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

— الباب الحادى عشر — فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٢

§ ١ — الأجزاء غير العاقلة للنفس — راجع ما سبق آنفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هو ذلك الذى كل عمله أنه يطيع العقل ولا حظ له منه . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

— قلنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ — إنه معتدل أو غير معتدل — يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أتاه أرسطو فيما يلى فيما يخص بلذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبغى . ويمكن أن يخطئ المرء فيهما اما بالافراط واما بالتفريط .

الى اللذات الأخرى التى ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثرثرة وحكاية القصص ويقضون أيامهم فى أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا لا نسميهم عديمى الاعتدال لا هم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم.

§ ٣ — الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن، بل لا على كل اللذات البدنية بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات التى تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين . ومع ذلك يمكن أن يقرر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى فى اللذات من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغى، واما أن يُفسَق فيها سواء بالافراط أو بالتفريط . § ٤ — ويجرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكَّر البتة فى أن يسمى عديمى الاعتدال حتى أولئك الذين يفْرطون فى تعاطى الموسيقى وأعمال التمثيل، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغى أن يكون .

§ ٥ — كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البَخُور إنهم عديمو الاعتدال فى أمر الروائح، بل نقوله بالحرى على أولئك الذين يحبون رائحة الأعطار والتوابل، لأن الناس عديمى الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها تذكرهم أعيان الأشياء التى يرغبون فيها بشغف. § ٦ — وربما رُئى أناس آخرون

§ ٣ — الاعتدال — هذا هو ميزه الحقيق حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطبق على الملكات المعنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ — إلا أن يكون غير مباشرة — يعنى بالتذكار الذى تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التى توقظها .

— الأشياء التى يرغبون فيها بشغف — يعنى هنا لذات الحب كما يعنى هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حينئذ يكون تذوق اللذائذ من هـذا القبيل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شدّ ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ — الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الواسطة ، فالكلاب ليس لهـا بالضبط لذة فى الشعور برائحـة الأرانب ، ولكن لهـا لذة كبرى فى أكلها وإنمـا الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور ، بل لذته فى افتراسه . ولكنه أحس بسماع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هـذا القدر بأن يرى أو يلقى " أيلا أو أى عنز برية " بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ — يرى حينئذ أن الاعتـدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا لحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتـدال هى غير جديرة بالانسان وأنها سبعية . § ٩ — الحواس التى ترجع اليها هـذه اللذات هى اللمس والذوق ، بل الذوق ربمـا لا يظهر أنه منهـا إلا الى حدّ محدود جدّا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا لحكم على

---

§ ٦ — عند الجوع — يظهر أن هذا الاحساس محل للعذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ — الحيوانات غير الانسان — بديهى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا تستطيع مقاومة الغريزة التى تقودها .

— ايلا أو أى عنز برية — هذه هى تعابير " هوميروس " بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سبيتة بجوعه .

§ ٨ — التى هى عامة أيضا لحيوانات الأخرى — يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يسند اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ — إلا الى حدّ محدود جدّا أو أنه معطل تماما — هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أرسطو يرد لذات الذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنبذة أو يذوقون الأطعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس فى هذا التذوق أن يجد الشراه لذتهم، بل هى فى الاستمتاع ذاته الذى لا يحصل البتة إلا باللمس فى لذات الأكل والشرب، كما فى تلك التى تسمى لذات زُهَرة (ڤينوز) . § ١٠ — فان نهما مشهورا هو "فيلوكسين الايركسى" كان يتمنى أن يصير زوره أطول من زور "غرنيق" وهو يعتقد بحق أن لذته فى البطنة كانت تأتى من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذى هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الانسان فما ذلك من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء مما هو بهيمى فى التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص فى العكوف عليها وحدها . فانه يخسر فيها حينئذ أرفع اللذات التى يمكن أن يعطيها اللمس . أعنى تلك التى تحصلها الرياضات والدلوك فى الجمباز والحرارة المنعشة التى تتولد عنها، لأن اللمس كما يتمتع به الشره ليس فى البدن كله، بل هو ليس إلا فى بعض أجزاء خاصة من البدن .

الى لذات اللمس، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الفارق محل نزاع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادى بين الحواس .

§ ١٠ — "فيلوكسين الايركسى" . وفى بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفى الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور . وربما كان ينبغى أن يترجم هكذا : "فيلوكسين ابن ايركسيس" . ولكنى آثرت العبارة الأخرى، فان "ايركس" كما هو معلوم مدينة فى "صقلية" وان المطبخ الصقلى كان ذا شهرة عظيمة فى الأزمان القديمة .

— أكثر جميع الحواس شيوعا — فان جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كالانسان .

— الرياضات والدلوك — من الغريب وضعها بين اللذائذ وخصوصا جعلها لذائذ راقية بل أرقى من اللمس . ذلك ذوق خاص .

الباب الثانى عشر

بقية الاعتدال — الرغبات الطبيعية والعامة — رغبات خاصة وصناعية — يخطئ الانسان نادرا فى أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب فى الشهوات الخاصة بالانهماك فيها على أوضاع قليلة الملاءمة — الاعتدال فى الآلام أصعب تعريفا منه فى اللذات — عدم الشعور أمام اللذائذ هو شىء نادر وليس من الانسانية فى شىء — مميزات الانسان المعتدل حقا .

---

§ ١ — بين الرغبات التى يمكن أن يشتهيها الانسان بعضها ما يكون بالبديهية عاما لجميع الكائنات ، و بعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التى تضر به علينا ، فلذة الغذاء مثلا هى طبيعية محضة ، لأن كل انسان يرغب فى الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفى الغالب يشعر بهاتين الرغبتين معا كما يشعر على قول "هوميروس" "بالرغبة فى صاحبة متى كان شابا فى ربيع العمر" . § ٢ — ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعينها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر فى هذا أن من الشىء ما هو خاص بنا ، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة فى حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين ، و بالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أحلى من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ — حينئذ فى أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ ، بل فى الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أعنى الى جهة الافراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن يشبع الانسان فوق الحدّ ، ذلك

— الباب الثانى عشر . § ١ — على قول "هوميروس" — الالياذة ، النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ — أن من الشىء ما هو خاص بنا — وهل يقف أرسطو على أمر هو من البساطة والبديهية بهذا المقدار .

§ ٣ — من النادر أن يقع الخطأ — فان الأذواق المضادة للطبع هى فى الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكمية التى يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بأن يؤتينا مجرد الرغبة فى سدّ الحاجة . لذلك يسمى نهمين و بطنين أولئك الذين يرضون هـذه الرغبة الى ما وراء حدّ الضرورى . وهؤلاء هم دائما تقريبا طبائع خسيسة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ — غير أنه على الأخص فى أمر اللذات الخاصـة يرتكب غالب النـاس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعا . لأن النـاس الذين يسمون بأسماء مختلفـة كذلك تبعا للشهوات التى تستولى عليهم يجرمون، سواء بحبهم أشياء لاينبغى حبها، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهذبة كما هو شأن العامى، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو فى وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديمو الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذ لهم لأنها مكروهة، وتارة فى الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود و يتعاطونه كما يتعاطاه أجفى الناس .

§ ٥ — حسبنا هذا القدر فى إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط فى أمر اللذات وأنه مذموم .

§ ٦ — أما المشاق فإنه لايكفى فى الاعتدال كما هو الحال فى الشجاعة أن يقدر الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

§ ٤ — فى أمر اللذات الخاصـة — فلقد ميز أرسطو آنفا صنفين من اللذات : اللذات العامة لجميع الحيوانات، واللذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضا أن يعنى بذلك اللذات التى هى مخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ — فى أمر اللذات — بناء على ماتقدم يكون الأولى هو تحديد المعنى فيقال : «بعض اللذات» .

§ ٦ — لايكفى ... أن يقدر الانسان على معاناتها — ينبغى فوق ذلك أن يعانيها بنوع من الرفق، وهذا هو الذى يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال فى حقيقة الأمر يكاد لايتعلق إلا باللذة، فلا يقال على

يستطع احتمالها . وغاية ما فى الأمر أن عديم الاعتدال فى هذا هو الانسان الذى يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال فى هذا المعنى إن اللذة هى التى تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذى يتجشمه . على ضدّ ذلك عديم الاعتدال فانه لشدّ ما يرغب فى كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألذ عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره فى إيثار موضوع لذاته على بقية الأشياء التى يضحّى بها فى سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاذ طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هى دائما مصحوبة باحساس ألم . وإنى لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هى التى توجد الألم .

§ ٧ — ليس كثيرا فى الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغى . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانسانى . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كان هناك كائن لا شىء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة فى أى شىء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه فى الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هذا الفرق اللغوى الدقيق كان سائغا فى اللغة اليونانية كما هو فى لغتنا (الفرنسية) .

— اذا هو لم يتألم من فقد اللذة — وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صدقه فى الفرنسية كما صدقه فى اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ — من يخطئون بالتفريط — ربما كان أرسطو لم يتبسط فى هذا الضعف الملازم للطبع الانسانى مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكيما .

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يَشْغَف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحرى بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كائنا ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . رغباته هي دائما معتدلة على السواء ولا يتعدّى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتق جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويحث بقدَر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيد الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضد اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا مايقتضيه العقل القيم .

§ ٨ — الانسان الحكيم المعتدل — هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال .

— ما يقتضيه العقل القيم — هذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواقية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق منطوية تحت هذا المبدإ الذي جعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظيم .

البـاب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتـدال و بين الجبن – عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل فى باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التى يطلبها الانسان بالطبع – عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم – يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه – خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ – يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل فى باب الإرادية من الجبن . فان منشأه اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائما عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين فى حين أنه يفر من الثانى . § ٢ – زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذى يعانيه و يفسده ، أما اللذة فلا يحصل منهـا ما يشابه ذلك ، فهى إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجر علينا اللوم بحق . وأسهل مايكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التى تولدها . وفرص اللذة التى تسنح فى الحياة عديدة ، وهـذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماما بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ – ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه إرادى على السواء فى جميع الأحوال متى فُحِص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألمـا فى ذاته فعلى الأقل الظروف التى يقع فيها تسبب للانسان ألمـا يخرجه عن رشده

الباب ١٣ – § ١ – أدخل فى باب الارادية من الجبن – لمـا كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعى إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ – تجر علينا اللوم بحق – ومع ذلك فان الجبن يجر علينا من اللوم أكثر مما يجر عدم الاعتدال ، فانه فيما يظهر أشد امتهانا وأشد تضادا لكرامة الانسان .

§ ٣ – إرادى على السواء فى جميع الأحوال – ربما كان هذا هو السبب فى جعله أشد عارا ، إذ يجرد الانسان عن انسانيته فلا يبقى فيه الا بهيميته التى هى مستعدة لطاعة جميع الغرائز التى تتسلط عليها وتسقط قدرها . – يخرجه عن رشده – و يمنعه من ضبط نفسه حتى فى الظروف العصيبة التى يكون الأمر فيها للواجب

ويدفعه الى حدّ أن يُلقى أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للمعرّة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيق . § ٤ — بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضدّ ذلك، فان كل واحد من الأفعال الخاصة التى يخلى المرء نفسه تأتيها هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ — ونحن نطبق هذه الكلمة عينها، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال، لأن فيها وجه شبه . ولا يهمنا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها، لكن بديهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلقت اسمها عن الأولى . § ٦ — يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة، لأنه ينبغى أن يردّ الى الاعتدال وأن يهذب تهذيبا كل ما من شأنه أن يؤدّى الى الميل للأشياء الوضيعة وينمو بعد ذلك بكيفية خطرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لايعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة، ولا شىء يعادل فيهم حبهم الجامح للذة . § ٧ — اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

— اكراه حقيق — هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ — النتيجة العامة أقل إرادية — هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى هذا المعنى قال أفلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ — على خطايا الأطفال — لغتنا (الفرنسية) ليست كاللغة اليونانية فى صلاحيتها لهذا الالحاق . ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزقهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ — أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة — وعلى هذا ففى اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان مختلفان الى حدّ لا يمكن أن تطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

— الرغبة والطفل — هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٧ — جزء النفس هذا — الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أمله أنه يطيع العقل .

فانه ينبو الى حدّ بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات فى قلب الذى لا يقوده العقل . زد على هـذا أن كل تعاطٍ للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التى تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطرد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شىء ما مضادّ للعقل. § ٨ — متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدّبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التى يجب على الطفل أن يظهرها فى كل سـلوكه بالنسبة لأوامر مربيـه هى الطاعة التى يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤدّيها للعقل . § ٩ — على هـذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغى البتة أن يبطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذى يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير. فهو لا يرغب إلا فيما ينبغى،ويرغب فيه كما ينبغى، ومتى ينبغى أن يُرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل .

§ ١٠ — هاك ما كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية فى الحكمة تجد تطبيقات مخصبة سواء فى تربية الأطفال أم فى الحياة.

§ ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت ألفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التى يجريها أرسطو .

— الجزء الشهوىّ — المجرد عن العقل ر . فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ٩ — الا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانسانى الا ما هو قادر على عمله . فمن المحقق أن رغبات النفس المهذبة والمطبوعة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصير خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فلن تكون رغبات فاجرة ولا غير قابلة لأن تحقق .

انتهى الجزء الأوّل

ويليه الجزء الثـانى، وأوّله : "الكتاب الرابع"

اصلاح خطأ

التصدير :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٥	٤٥	للأمين	للأمير
٥	٤٥	بن	ابن
١٦	٤٥	ومساعديهم	ومساعدوهم
٨	٤٦	على التوفيق	على طريقة التوفيق
١٢	٥٢	باللغة	باللغات

الجزء الأول :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
	٣٥ تعليق	البيان	الخطابة { وفي كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة (ريطوريقا)
٤	٣٩ مقدمة	بسمهما	بتفهما
	١٤٨ تعليق	يمكن أن يكون	يمكن أن لايكون ... ولكنها ما ينقلونه
	١٦٧ تعليق	شيمشرون	شيشيرون
	١٩٢ تعليق	رل	زل
٤	١٩٣ متن	الصفة	الصنعة

(مطبعة دار الكتب المصرية ٢٣/١٩٢٢/١٥٠٠)

DATE DUE

